

Dogm.

H/4/2

Dogm.

477²

Heer

Bayerische Staatsbibliothek



<36652169800018

Der
Religionsbegriff Albrecht Ritschl's

dargestellt und beurteilt

von

J. Justus Heer,
Kirchenrat und Pfarrer in Erlenbach, Kt. Zürich.

(Separatabdruck aus den Verhandlungen der asketischen Gesellschaft
in Zürich.)

Zürich,
Verlag von Friedrich Schulthess
1884.



Nachstehende Arbeit wurde am 13. Juni 1883 in der asketischen Gesellschaft (einer seit 1768 bestehenden Vereinigung von zürcherischen Geistlichen zum Zweck wissenschaftlicher und praktischer Berufsförderung, die zugleich die Funktion einer zürcherischen Section der schweizerischen Predigergesellschaft erfüllt) vorgetragen. Die Gesellschaft beschloss, dieselbe durch den Druck in ihren „Verhandlungen“ zu veröffentlichen. Da diese aber nur den Mitgliedern der Gesellschaft zugänglich werden, lag es nahe, einen besonderen Separatabdruck dieser Arbeit zu veranstalten, da vielleicht auch in anderen Kreisen diese Darstellung und Beurteilung des Ritschl'schen Religionsbegriffs Interesse erweckt. Nicht jeder hat Zeit, selbst die umfängliche Darstellung Ritschl's zu lesen, und doch verdient seine eigentümliche Methode christlicher Theologie allgemeiner bekannt zu werden. Sie ist ja auch in Deutschland Gegenstand theologischer Kontroverse geworden, und es ist keineswegs leicht, sich in diesem Streit zu orientiren. Der Verfasser der vorliegenden Arbeit ist sich bewusst, in rein sachlicher Weise Ritschl's Anschauungen dargestellt zu haben und auch in seiner Beurteilung derselben hat ihn kein anderer als der rein wissenschaftliche Gesichtspunkt geleitet. Möge seine Arbeit einiges zur Klärung dieser wichtigen theologischen Frage beitragen.

J. J. Heer, Pfr.

1870
The first of the year was a very
successful one for the
company. The sales were
very good and the
profits were high.
The second of the year was
also a very successful one.
The sales were very good
and the profits were high.
The third of the year was
also a very successful one.
The sales were very good
and the profits were high.
The fourth of the year was
also a very successful one.
The sales were very good
and the profits were high.
The fifth of the year was
also a very successful one.
The sales were very good
and the profits were high.
The sixth of the year was
also a very successful one.
The sales were very good
and the profits were high.
The seventh of the year was
also a very successful one.
The sales were very good
and the profits were high.
The eighth of the year was
also a very successful one.
The sales were very good
and the profits were high.
The ninth of the year was
also a very successful one.
The sales were very good
and the profits were high.
The tenth of the year was
also a very successful one.
The sales were very good
and the profits were high.

1871

Darstellung und Beurteilung

des

Ritschl'schen Religionsbegriffs.

Im letzten Jahrzehnd dürfte kein Werk auf dem Gebiet der systematischen Theologie erschienen sein, das von grösserer Bedeutung wäre und tieferen Einfluss auf die theologischen Kreise ausgeübt hätte, als Albrecht Ritschl's Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Der erste Band dieses Werkes erschien schon im Jahr 1870 und gab eine sorgfältige Geschichte der Lehre von diesem christlichen Dogma. Aber erst die zwei im Jahre 1874 erschienenen Bände, von denen der zweite den biblischen Stoff und der dritte die positive Entwicklung der Lehre enthielt, liessen die Tragweite der eigentümlichen Gedanken Ritschl's erkennen. Mehrere bedeutende Systematiker, wie Herrmann, Kaftan, Schultz gingen auf dem von Ritschl gebahnten Pfade weiter und sorgten dafür, dass die Aufmerksamkeit der theologischen Welt auf diese neue eigentümliche Methode wissenschaftlicher Darstellung der christlichen Heilswahrheit sich richte. Bald fehlte es auch nicht an Kritik dieser neuen Theorie. Luthard, Frank, Hermann Weiss erhoben Widerspruch gegen die Geringschätzung der Metaphysik durch Ritschl und gegen seinen Moralismus und seit etwa einem Jahr drang der Widerspruch auch in die pastoralen Kreise, so dass

auf Synoden und Versammlungen und hernach auch in den verschiedenen Kirchenzeitungen der Streit um die Ritschl'sche Theologie entbrannt ist. Wenn nicht alle Zeichen täuschen, so dürfte in Deutschland der Streit für und wider Ritschl noch weitere Dimensionen annehmen.

Bei uns in der Schweiz wurde Ritschl's Theologie bekannt durch einige Schüler jenes Lehrers, die mit grosser Begeisterung von ihr sprechen und eine neue Aera der nachgerade in's Stocken geratenen dogmatischen Disziplinen von ihr erhoffen. Ausserdem hat namentlich auch der Einfluss von Professor Kaftan in Basel, der seine systematische Theologie unter massgebendem Einfluss Ritschl'scher Gedanken aufzubauen anfang, dem Verständnis Ritschl's vorgearbeitet. Wenigstens mir persönlich ist Ritschl erst durch das Studium von Kaftan's Werk: «Das Wesen der christlichen Religion» nahe getreten. Ich fühlte das Bedürfnis, die neue theologische Erkenntnistheorie, wie sie von Ritschl aufgestellt worden, an der Quelle selbst kennen zu lernen und zu prüfen. Darum schlug ich im Schoss unserer Kommission das vorliegende Thema vor, und dass auch Sie, geehrte Herren, das Bedürfnis empfinden, mit Ritschl sich genauer vertraut zu machen, beweist der Umstand, dass Sie gerade dieses Thema für unsere heutige Versammlung auswählten. *) Wir sind hier weit davon entfernt, uns nach Art gewisser deutscher Versammlungen

*) Auch vor der Pastoralgesellschaft Winterthur wurde dieser Gegenstand von Herrn Pfarrer C. Pestalozzi behandelt. Seine wertvolle Arbeit wurde mir in verdankenswerter Weise zugestellt. Ich stimme in allen wesentlichen Punkten mit seiner Beurteilung Ritschl's überein. Wir wollen nicht unterlassen, hier auch auf die geistreichen Bemerkungen von Herrn Antistes Dr. Finsler aufmerksam zu machen bei Anlass der Eröffnung der zürcherischen Synode i. J. 1882, vergl. Synodalprotokoll LXVIII.

als ein Ketzergericht zu konstituieren, um über Ritschl's theologische Methode den Stab zu brechen. Dazu sind wir alle zu sehr an die Luft der Freiheit gewöhnt und ist speziell von positiver Seite aus kein Grund dazu vorhanden, da Ritschl auf durchaus theistischem und biblischem Standpunkt steht und mit Nachdruck für den persönlichen Gott der Offenbarung, für die Gottheit Christi, für die völlige religiöse Abhängigkeit in unserer Versöhnung mit Gott von dem Gekreuzigten und Auf-erstandenen eintritt. Je weniger irgend ein Vorurteil uns gegen Ritschl erfüllt, um so objektiver werden wir seine Gedankenwelt anschauen und hoffentlich auch in dieser Arbeit getreu reproduzieren können, um so unbefangener werden wir sie auch prüfen und zu ihr Stellung nehmen.

Freilich haben wir es hier nicht mit der ganzen Ritschl'schen Theologie zu tun, noch speziell mit dem Problem, dessen Untersuchung sein Hauptwerk über Rechtfertigung und Versöhnung gewidmet ist, sondern mit einem verhältnismässig engen Ausschnitt derselben, mit seinem Religionsbegriff. Liegt in der Einschränkung dieses Themas eine Erleichterung meiner Arbeit, so wird sie anderseits dadurch erschwert, dass die Bausteine aus dem ganzen grossen Werk Ritschl's zusammengelesen werden müssen; denn der Religionsbegriff ist der allgemeinste, unter dem man ein dogmatisches Werk untersuchen kann und die Eigenart desselben kommt bei den Einzeluntersuchungen immer wieder in neuer Beleuchtung zur Geltung. Ausser dem grossen Werk: Die christliche Lehre über Rechtfertigung und Versöhnung dient uns als Quelle unserer Darstellung der kurze populär sein sollende Abriss des Systems: Unterricht in der christlichen Religion, der 1875 in erster und 1881 in zweiter Auflage erschienen ist. Ohne das grössere Werk bleibt aber die

Tragweite der hier entwickelten Gedanken unverständlich. Endlich ist, namentlich zum besseren Verständnis der erkenntnistheoretischen Methode Ritschl's, instructiv seine Schrift: *Theologie und Metaphysik*, zur Verständigung und Abwehr gegen die oben schon genannten Gegner Ritschl's im Jahre 1881 geschrieben. Wir werden uns namentlich an die im 3. Band des grossen Werkes gegebene positive Entwicklung der Lehre halten.

Ehe wir aber zu unserm Thema übergehen, darf ich wohl noch Einiges über die Form der Ritschl'schen Bücher sagen. Da müsste ich nun lügen, wenn ich sie ein angenehmes Studium nennte. Seine Darstellung kommt mir überaus schwerfällig vor. Man hat das Gefühl, auf einer Wendeltreppe um einen ungeheuren Berg herum und hinauf geführt zu werden. Immer kehren dieselben Gedanken in anderem Zusammenhang wieder; jeden Augenblick wird der Gang der positiven Entwicklung durch eine lange dogmengeschichtliche Digression unterbrochen; dann führt der Weg wieder durch grüne Matten anziehender ethischer Exkurse, dann durch steinige Geröllhalden logischer Untersuchungen; oft sogar hat man den Eindruck, in einen dunklen Tunnel zu kommen, wo man sich nur mit Mühe zurecht findet, bis das Auge sich an das Dunkel gewöhnt hat und auch durchs Dunkel den Weg findet.*)

So kann ich Ihnen, Tit., denn nicht ersparen, heute mit mir eine etwas mühevole und beschwerliche Reise

*) Zu einigem Trost gereicht es uns, dass auch andere Leute die Ritschl'sche Darstellung schwer verständlich finden. In der «Protestantischen Kirchenzeitung» wurde jüngst vom «heraklitischen Dunkel» seiner Schriften geredet und ein französischer Theologe, der kürzlich Ritschl's Theologie den Franzosen bekannt machen wollte, nennt ihn den schwerstverständlichen Schriftsteller Deutschlands.

in der Welt der höchsten Gedanken zu machen. Es mag Ihnen dies am Ort unserer schweizerischen Landesausstellung um so schwerer fallen, da nicht nur die äusserlichen Augen von der Herrlichkeit jener Dinge geblendet werden, sondern der Geist selbst durch die Vielheit der Eindrücke, die gegenwärtig auf ihn eindringen, leicht an der Concentration gehindert wird, welche zum Verständnis solcher Probleme, wie sie Ritschl unserm Geist bietet, notwendig ist. Möge Ihnen meine Arbeit nicht zu lang oder zu langweilig vorkommen. Möge eine tiefere Einsicht in die höchsten Probleme des menschlichen Geistes und eine festere Zuversicht zu den heiligsten und herrlichsten Zielen unseres Lebens für mich und Sie der Lohn dieser ernsten Studien sein!

Mein Thema gliedert sich mir höchst einfach. Ich gedenke Ihnen zunächst ganz objektiv die religiöse Weltanschauung Ritschl's vor Augen zu führen, so kurz als es zum notwendigen Verständnis möglich ist und zwar zuerst den Religionsbegriff im allgemeinen, dann die spezielle christliche Form desselben; daran werde ich sodann mein persönliches Urteil anknüpfen. Dieser letzte Teil hat natürlich nur subjektiven Wert und ich würde Sie mit meiner Stellung zu Ritschl nicht behelligen, wenn nicht mit Grund jene kühle Objektivität als ein Mangel an eigener Urteilsfähigkeit erscheinen würde. Auch dürfte Ihnen von dem raschen Flug der in solchem Vortrag vorübereilenden Gedanken am ehesten etwas haften, wenn einzelne spezielle Punkte von Wichtigkeit heraus gegriffen und in subjektive Beleuchtung gestellt werden.

I.

Kaftan lässt seiner Untersuchung der christlichen Religion erst einen allgemeinen Teil voraus gehen, worin die Religion als solche untersucht wird. Solch eine

einlässliche Untersuchung des Religionsbegriffs finden wir bei Ritschl nicht. Es ist dies in seiner Abgeneigtheit gegen Allgemeinbegriffe begründet. Er kennt auch keine allgemeine oder natürliche Religion, sondern jede Religion ist eine bestimmte geschichtliche Erscheinung, durch und durch positiv. Doch kann er nicht umhin, auf das allen geschichtlichen Religionen zu Grunde liegende Gemeinsame zu reflektiren und kommt zu dem Satz: Religion ist in allen Arten und Stufen gemeinsame Anerkennung der Abhängigkeit von Gott. Dieses religiöse Abhängigkeitsgefühl findet sich als Bestimmtheit wie als Funktion des menschlichen Geistes als ein vielen gemeinsames Verhältniss zu Gott tatsächlich vor und muss eben darum als psychologische Tatsache anerkannt werden. In jeder Religion ist aber stets mit diesem Abhängigkeitsgefühl eine gewisse Beziehung zur Welt und den Menschen verbunden und entweder Natur oder Geschichte als Erkenntnisgrund des göttlichen Wesens und als Offenbarungsmittel eingeschlossen. Daher ist notwendig mit jeder Religion eine bestimmte Weltanschauung verbunden, zu der der Mensch mit seinem Selbstgefühl Stellung nimmt. Die Menschen, welche sich in der Abhängigkeit von einem so oder anders ihnen offenbar gewordenen Gott verbunden fühlen, bilden eben damit auch ein Urteil über ihre Abhängigkeit oder ihre Freiheit im Verhältniss zu der sie umgebenden Welt. Diese Weltanschauung und Selbstbeurteilung im Verhältniss zu ihr wird von der bestimmten Gottesidee geleitet. Daher wird der Inhalt keiner Religion richtig verstanden, wenn man jenes Abhängigkeitsgefühl von Gott ohne Rücksicht auf die begleitende Weltanschauung und Selbstbeurteilung ermitteln zu können meint.

Dieser Fassung der Religion als Abhängigkeit von Gott tritt aber in der Tatsache der menschlichen

Freiheit eine eigentümliche Schwierigkeit entgegen. Das Selbstgefühl menschlicher Freiheit, wie es sich namentlich auf dem Boden der Sittlichkeit bewährt, scheint sich mit jener religiösen Forderung der menschlichen Abhängigkeit von Gott nicht zu vertragen. Dieser Widerspruch schärft sich gerade auf dem Boden des Christentums am meisten, weil es einerseits auf dem religiösen Gebiet keine Beziehung des menschlichen Lebens aus dem Bereich des göttlichen Einflusses entlässt, und die christliche Beurteilung der Sünde die Abhängigkeit des Menschen von Gott mit Beziehung auf das, was gut sei, noch besonders betont, weil es anderseits aber als sittliche Religion die Betätigung der menschlichen Freiheit herausfordert, wo sich der Mensch bewusst ist, selbständig zu sein. So scheint denn innerhalb der christlichen Religion ein scharfer Contrast zwischen religiöser Abhängigkeit und sittlicher Freiheit zu bestehen. Wollte man diesen Contrast durch eine Scheidung zwischen Religion und Sittlichkeit lösen, so müsste notwendig die Religion die Sittlichkeit und die Sittlichkeit die Religion beeinträchtigen. Die Gegenwart beweist dies deutlich genug, wo man hier das Christentum nur als Humanitätsideal will gelten lassen, dagegen sich feindselig verhält nicht nur gegen religiöse Dogmen, sondern gegen die christliche Weltanschauung und Selbstbeurteilung, während man dort ein stark betontes dogmatisches Interesse an kirchlichen Partikularismus bindet, der den universellen sittlichen Zwecken des Christentums Hindernisse in den Weg legt. Nun findet sich aber dieser Gegensatz zwischen Abhängigkeit und Freiheit, Religion und Sittlichkeit in der heiligen Schrift gar nicht begründet. Das Selbstgefühl der sittlichen Selbsttätigkeit wird dort nicht frei gelassen neben dem Spielraum, den die Anerkennung der Abhängigkeit von Gottes

Schöpfung und Erlösungsgnade einnimmt. Vielmehr mahnt Paulus gleich ernstlich: Wirket euer Heil mit Furcht und Scheu, wie er daran erinnert, dass Gott beides, das Wollen und Vollbringen, wirke nach seinem Wohlgefallen.

Aber auch das religiöse Abhängigkeitsgefühl ist nicht so schlechthinig zu denken, dass nicht in demselben ein Moment der Freiheit anzunehmen wäre. Schon der Akt der Anerkennung dieses Verhältnisses zu Gott, dass wir von ihm abhängig sind, geschieht nur durch die Spontaneität des menschlichen Geistes. Das Moment der Freiheit zeigt sich ferner in der religiösen Willensbetätigung, im Cultus. Die Abhängigkeit von Gott ist überhaupt das Schema, in dem Gott das religiöse Verhältnis betrachtet. Aber auf diesen göttlichen Standpunkt vermag sich der Mensch auf die Länge ohne mystische Selbsttäuschung nicht zu stellen, wenn er nicht seinen Wesensunterschied mit Gott aufgeben soll. Daher scheint es der Stellung des Menschen zu Gott angemessen, dass er zwischen der religiösen Anerkennung seiner Abhängigkeit von Gott und zwischen dem Selbstgefühl sittlicher Tatkraft abwechselt.

Nach diesen Zugeständnissen Ritschl's ist offenbar die Definition der Religion als Abhängigkeitsgefühl von Gott einseitig; vielmehr kommt auch in der religiösen Funktion (nicht bloß in der sittlichen) das Moment der Freiheit zur Geltung und die Gesundheit der Religion liegt in der richtigen Gravitation dieser beiden Kräfte der Abhängigkeit und Freiheit begründet. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist die Religion des Fatalismus, der die Religion vom Boden des Geistes und der Freiheit auf den der Naturnotwendigkeit versetzt und sie damit in ihrem Herzpunkt verwundet. Hat Gott den Menschen zum freien Geisteswesen geschaffen, so tritt

auch er mit ihm auf diesem Boden der Freiheit in Beziehung. Aber seine ganze Ausstattung erkennt der Mensch als eine von Gott empfangene an, worin die Erfahrung des Abhängigseins von Gott sich äussert. Paulus drückt dies sehr schön in seiner areopagitischen Rede aus, Apgesch. 17, 26—28. Durch die Betätigung seiner Freiheit Gott gegenüber, durch sein Suchen Gottes erlangt der Mensch das Gefühl seiner Abhängigkeit von Gott.

Ritschl spricht sich später, wo er nach dem wissenschaftlichen Recht fragt, die Gottesidee als objektive Wahrheit geltend zu machen, über die eben berührten Punkte noch näher aus. Er sagt da: Jede Religion ist Weltanschauung unter der Idee Gottes und diese Weltanschauung verläuft in einem Zusammenhang objektiver Vorstellungen über Erscheinungen in der Natur und Menschengeschichte, welche durch ihre Verknüpfung mit dem Gedanken Gottes auf einen eigentümlichen Wert bestimmt werden. Da sich das religiöse Subjekt in diesen Zusammenhang einbefasst, so ist die Religion auch Selbstbeurteilung aus der Abhängigkeit von Gott im Verhältnis zur Welt. Diese religiöse Selbstbeurteilung drückt aus, dass man einen eigentümlichen Wert darauf setzt, in dem durch die Gottesidee begründeten Weltzusammenhang eine Stelle einzunehmen. Daher verläuft diese religiöse Selbstbeurteilung in dem Gefühl der Lust und Unlust. Und eben dies Gefühl religiöser Lust und Unlust wird auch Motiv zum Handeln der Gottesverehrung, wie immer sie beschaffen sein mag. Die Religion besteht also subjektiv in Weltanschauung, Gefühlserregung und Willenstrieb. Diese drei Funktionen des menschlichen Geisteslebens sind gleichsehr bei der Religion beteiligt. Man stellt sich keine Religion vollständig und richtig vor, wenn man ein Glied in diesem

Zusammenhang menschlicher Geistesfunktionen in der Religion für wichtiger und fundamentaler hält als das andere. Es ist ein erfolgloses Bestreben, die Religion grundsätzlich auf eine der drei elementaren geistigen Funktionen zurückzuführen; alle drei sind gleich stark an der Religion beteiligt und lassen sich nicht auf einander reduzieren.

Ueber die beiden Seiten, die Ritschl an der Religion nach ihrer subjektiven Seite hin unterscheidet, die religiöse Weltanschauung und die religiöse Selbstbeurteilung, spricht er sich noch näher folgendermassen aus: An der religiösen Weltanschauung ist das Eigentümliche, dass sie auf die Vorstellung von einem Ganzen angelegt ist. Im Monotheismus ist dies deutlich durch den Grundsatz ausgedrückt, dass Ein Gott die Welt im Verhältnis zu seinem Zweck schafft, erhält und leitet. Aber auch auf die Naturreligionen passt die Formel; hier hat sie einen monotheistischen Hintergrund; dort ist der Dualismus der mann-weiblichen Gottheit nur modifizirter Monotheismus. Auch die eigentlich polytheistischen Naturreligionen verraten diesen Trieb zum Ganzen durch die Bereitwilligkeit, stets neue Götter anzunehmen; man sucht hier das Ganze auf dem unlogischen Weg der Summirung der sich aufdrängenden Einzelheiten. Wo immer wir die Vorstellung von der Einheit und Ganzheit der Welt finden, ist es ein Erwerb des religiösen Erkennens; denn durch Erfahrung und Beobachtung ist dies nicht erreichbar.

Die religiöse Selbstbeurteilung über das, was der Mensch im Verhältnis zu Gott und der Welt sein soll, bietet sich der Beobachtung gewöhnlich in den Kultushandlungen dar. Der Kultus ist stets die Äusserung des Willensentschlusses, die Abhängigkeit von Gott und die Befriedigung, die einer durch die Geltung der reli-

giösen Weltanschauung empfindet, zu verwirklichen. Auf heidnischem Boden geschieht dies so, dass durch den Kultus der Mensch in's göttliche Wesen erhoben wird. Auf dem Boden der biblischen Religion des alten und neuen Bundes ist das göttliche Wesen von aller Verflechtung in die Natur ausgeschlossen und daher leitet der Kultus hier nur an, Gottes Nähe zu suchen und bringt die Gemeinschaft des Glaubens zum Ausdruck, wie er zum Glauben anregt.

Sehen wir diese in der Gottesidee begründete Wechselbeziehung zwischen religiöser Weltanschauung und Selbstbeurteilung noch näher an, so ergibt sich, dass der Mensch in der Religion Ersatz sucht für den Mangel, den er als Glied des Naturmechanismus und unselbstständiges Glied der menschlichen Gesellschaft fühlt. Auf der einen Seite weiss der Mensch, dass er als geistiges Kraftzentrum von aller Natur unterschieden und zu einer übernatürlichen Bestimmung angelegt ist; andererseits fühlt er sich wieder durch seine natürliche Ausstattung als unselbstständigen Teil der Welt, abhängig und gehemmt von anderen Wesen, die auch nur Teile der Welt sind. Aus diesem Kontrast entspringt das religiöse Bedürfnis. Die Gottesidee hebt den Menschen über diesen Zwiespalt hinweg; in seiner Gottesverwandtschaft fühlt er sich über die Welt erhaben und als der freie Herr derselben. Da sich diese Erfahrung überall geltend macht, so haben wir hier ein Gesetz. Die Religion ist als das Organ, durch welches der Mensch sich mit Hülfe Gottes von der natürlichen Bedingtheit des Lebens frei macht, ein praktisches Gesetz des menschlichen Geistes und muss als solches anerkannt werden, sollte es auch dem theoretischen Erkennen nicht gelingen, die Notwendigkeit des Gedankens Gottes zu begreifen. Keine

andere Funktion des menschlichen Geistes, weder das Erkennen, noch das Wollen dient diesem Zweck. Nur durch seine Beziehung auf Gott erreicht der Mensch diese notwendige Ergänzung seines eigentümlichen Selbstgefühls, so dass in der Religion seine Abhängigkeit von Gott ihn entschädigt für die Abhängigkeit von der Welt und ihm seinen Wert verbürgt, mit und durch Gott ein eigentümliches Ganzes zu sein.

Wenn Feuerbach aus der richtigen Beobachtung, dass es sich in der Religion weniger um Erkenntnis, als um Befriedigung menschlicher Herzensbedürfnisse handelt, den Schluss gezogen hat, die Religion sei egoistisch, so ist dies ganz schief. Auch im Erkennen und moralischen Wollen folgt der Mensch einem Interesse und Trieb, dessen Befriedigung Lust erweckt. Erst dann wäre das religiöse Lustgefühl egoistisch, wenn es im Widerspruch stände mit gemeinsamen Gesetzen sittlichen Handelns. Hinwieder führt nur der christliche Theismus zu dieser innern Selbstbefriedigung. Wenn der Pantheismus heutzutage durch den Nimbus einer tieferen Bildung, als sie der christliche Katechismus gewährt, sich viele Freunde erworben hat, so wird doch durch denselben nicht die Wertschätzung der menschlichen Person erreicht, welche im Christentum massgebend ist. Wo die Grenze zwischen Gott und Welt verwischt und das Universum als das Absolute gesetzt wird, da wird der Mensch zur vorübergehenden, unselbstständigen Ausstrahlung der Weltseele, aber er ist keine Person mehr. Nach dem Grundgesetz christlicher Selbstbeurteilung aber ist der einzelne Mensch mehr wert als das ganze Universum, und er erprobt sie in dem Glauben an Gott als seinen Vater und im Dienst am Reich Gottes.

Entspricht der Gottesidee eine religiöse Weltanschauung, die auf die Vorstellung von einem Ganzen

angelegt ist, so wird sich dies auch im engern Rahmen wiederholen, wo man als Correlat der Gottesidee nicht auf die Welt, sondern auf das ihr entsprechende Menschheitsbild reflektirt. Ritschl teilt die Meinung nicht, dass die Religion etwas Individuelles sei und dass auf dem Boden der Religion der Einzelne mit Gott in Beziehung trete. Gott kennt die Einzelnen nur in ihrer organischen Bedingtheit durch den physischen Zusammenhang mit Familie und Volk und der damit bestimmten, aber auch beschränkten geistigen Disposition. Jeder Einzelne entwickelt seine geistigen Fähigkeiten in dem Rahmen der geistigen Individualität seines Volkes. Zeigt sich dies schon auf dem Boden des Heiden- und Judentums, sofern die Religion dort stets Sache der ganzen Nation ist, so kommt dies auf dem Boden des Christentums noch viel deutlicher zur Geltung. Dasselbe, wie es durch seinen Stifter als besondere religiöse Gemeinde gestaltet wurde, hat seine Bestimmung für alle Völker, für die ganze Gattung der Menschen. Dabei ist vorausgesetzt, dass alle Menschen, durch die Fähigkeit vernünftigen Denkens und die Sprache ausgezeichnet, sich von der Natur unterscheiden und als mit Gott verwandt erweisen. Unter dieser Voraussetzung aber denkt Gott die zur höchsten Bestimmung berufene Menschheit als Eins und als Ganzes, wie sie denn auch auf christlichem Boden sich als der Organismus der christlichen Gemeinde darstellt, in der die natürlichen Unterschiede des Geschlechtes und Standes, der Familie und der Nationalität aufgehoben sind. Sofern in dieser religiösen Gemeinschaft des Reiches Gottes die sittlichen Gemeinschaftsformen der Ehe, Familie, des Berufes, des Privat- und öffentlichen Rechts oder Staates überboten werden, welche durch die natürliche Ausstattung des Menschen bedingt sind und daher auch Anlässe zu Selbstsucht bieten, so erscheint die

Menschheit hier als übernatürliche, im Unterschied zu ihrer natürlichen Entwicklung in der Vielheit der Völker. Es möge in diesem Zusammenhang an dieser Andeutung genügen. Wir werden später Anlass haben, diese für Ritschls Theologie charakteristische Betonung der menschlichen Gemeinschaft zum richtigen Verständnis der christlichen Religion noch näher zu vernehmen.

Es kommt aber noch ein weiteres gemeinsames Merkmal aller Religionen in Betracht; dies ist der Anspruch jeder Religion, aus Offenbarung zu entspringen. Ich habe in keiner meiner Quellen eine Definition des Begriffes Offenbarung finden können; sondern Ritschl geht gleich darauf aus, dieselbe gegen allfällige Missdeutungen zu schützen. Er bezeichnet Natur oder Geschichte als Offenbarungsmittel jeder Religion; aber dies darf nicht in der gewöhnlichen Weise verstanden werden, dass die Natur als Ganzes durch ihr Dasein und durch die zweckmässige Beziehung ihrer einzelnen Teile auf einander eine Offenbarung des allmächtigen und allweisen Schöpfers wäre. Diese Auffassung der Natur weist er vielmehr nachdrücklich als eine Verkehrtheit auf dem Boden der natürlichen Religion zurück. Nach Ritschl haftet der Charakter der Offenbarung stets nur an dem Besonderen in Natur und Geschichte. Er tadelt es, dass man lange von der Offenbarung um ihrer Besonderheit willen in der Religion meinte absehen zu dürfen und man die Mythen der Naturreligionen und die positiven Lehren der biblischen Religionen als verhüllte Weltweisheit beurteilte. Vielmehr treibt gerade die Besonderheit des Ortes und der Zeit, wo und wann eine Gottheit verehrt werden will, die Besonderheit der Erwählung des israelitischen Volkes durch den Herrn aller Völker zur Religion und zum Kultus an. Dies gilt auch für das Christentum, dem in der Person seines

Stifters das Merkmal der Besonderheit aufgedrückt ist, welche die Gottesverehrung und das Gebet bestimmt. Nur das Gefühl vom Wert der besondern Offenbarung erregt die Willensimpulse zum Kultus. Wo immer man die Religion zu einer Art von Welterkenntnis oder Vorstufe der Wissenschaft macht, da wird auch der Kultus entwurzelt.

Mit der Frage der göttlichen Offenbarung wird die objektive Seite der Religion berührt, wo es sich um eine Entscheidung darüber handelt, ob der Gottesbegriff auch dem theoretischen Erkennen als objektive Realität zu gelten habe. Diese Frage wurde bisher in den sogenannten Beweisen für das Dasein Gottes abgehandelt, und hier war denn auch der Platz für das, was man theologische Metaphysik nannte. Von diesen Beweisen für's Dasein Gottes lässt Ritschl nur den sogenannten moralischen gelten, misst demselben aber eine grössere Tragweite bei, als Kant es tut. Dagegen verwirft er mit dem ontologischen, kosmologischen und teleologischen Beweis auch alle Metaphysik, welche in diesen «Nestern» gehegt werde.

Zum richtigen Verständnis der Ritschl'schen Theologie ist es notwendig, die von ihm gehandhabte Philosophie etwas näher in's Auge zu fassen. Denn nach meinem Dafürhalten wurzeln die Eigentümlichkeiten seiner Theologie in der von ihm befolgten Erkenntnistheorie. Man hat Ritschl zum Vorwurf gemacht, dass er alle Metaphysik verwerfe; das ist jedoch unrichtig; wie es ja überhaupt unmöglich ist, auf dem Boden der Wissenschaft, die eine vollständige und genaue Erkenntnis der Dinge bezweckt und von der äusserlichen Erscheinung des Einzelnen aus die Gründe des Daseins zu erforschen und die Gesetze ihres Wirkens zu erkennen sucht, von der Metaphysik abzusehen. Soll ich Ritschl's

Erkenntnistheorie mit einem Namen bezeichnen, so kann ich es nicht besser als mit dem scholastischen Terminus: Nominalismus. Er leugnet, dass die Gattungsbegriffe Realität haben; wirkliches Sein ist nur im Concreten und dieses ist für uns in den Wirkungen da, die von ihm ausgehen. Die Metaphysik ist der Untersuchung der allgemeinen Gründe alles Seins gewidmet. Daher sehe sie von den besondern Merkmalen ab, in denen man den Unterschied von Natur und Geist vorstelle. Im Begriff des Dinges gehen Natur und Geist zusammen und daher sei die Metaphysik Ontologie, d. h. Lehre von dem Ding. Ausserdem umfasse sie die apriorischen Begriffe, in welchen die Vielheit der wahrgenommenen und vorgestellten Dinge wieder zur Welt geordnet werden. Weil aber diese Metaphysik gegen den Unterschied von Natur und Geist gleichgültig sei, so folge daraus, dass sie mit der Religion nichts zu tun habe, welche gänzlich auf dem Unterschied von Natur und Geist basirt. Auch die aristotelische Philosophie mit ihrer Zielstrebigkeit (wenn ich dies moderne Wort auf die Denkweise des alten Stagiriten anwenden darf) führe nur durch Erschleichung zum Begriff Gott. Denn der aristotelische actus purus, der, als letzter Zweck selbst unbewegt und sich selbst denkend, reine Wirklichkeit sein soll, ist etwas ganz anderes als der Gott der Religion, dem wir Fürsorge zutrauen in den Nöten des Lebens. Es ist die Idee des Schicksals, die sich in dieser aristotelischen Formel ausspricht, welche Idee höchstens auf heidnischem Boden mit dem Titel Gott versehen werden dürfe, weil in dieser Idee, der heidnischen Vermischung des Göttlichen und Weltlichen entsprechend, der Unterschied von Gott und Welt nicht zum Ausdruck komme.

Noch mehr aber klagt Ritschl die Philosophie Platons an, dass sie eine falsche Metaphysik in die

Theologie gebracht, besonders durch die Art, wie sie unter dem Namen des Dionysius Areopagita in die Scholastik eingeführt und dann durch Melanchthon auch in die protestantische Theologie eingebürgert wurde, der Luther's gesündere religiöse Überzeugungen durch seine falsche metaphysische Methode verderbte. Bis zur Stunde beherrsche diese falsche Metaphysik das theologische System. Mit ihr zu brechen, liegt nach Ritschl im dringenden Interesse einer gesunden Theologie.

Wo sitzt nun der Fehler jener Philosophie? Das Übel liegt in der Anwendung der platonischen Ideenlehre auf die religiösen Probleme der Theologie. Die platonische «Idee» ist nichts anderes als der Gattungsbegriff, der durch Abstraktion von den Erscheinungen gebildet wird. Weil in diesem Erinnerungsbild von dem Wechselnden, Zufälligen und Wandelbaren der concreten Einzelercheinung abgesehen und nur die bleibenden, wesentlichen Merkmale zur Einheit des Begriffs zusammengefasst werden, so entstehe die Täuschung, als würden wir in diesem Erinnerungsbild die Dinge erkennen, wie sie an sich sind im Unterschied zu der mangelhaften Erkenntnis durch sinnliche Anschauung, die uns die Dinge nur zeige, wie sie für uns sind. Wir vermögen aber die Dinge nie anders, als wie sie für uns sind, zu erkennen; denn weiter als unsere Erfahrung reicht unser Wissen nicht. Es existirt kein «Ding an sich», das wirklicher wäre, als das durch die Sinne vermittelte Ding. Dies ist eine falsche Metaphysik, die das behauptet, welche die Wirklichkeit macht, statt sie anzuerkennen.

Dazu komme der zweite Fehler, dass wir das Erinnerungsbild räumlich trennen von dem concret angeschauten Ding und es hypostasiren, indem wir das reale Sein des angeschauten Dinges der vorderen Raum-

fläche auf das dahinterliegende Erinnerungsbild übertragen, weil wir letzterem einen grossen Wert beilegen, sofern es die erneute Beobachtung des Dinges leitet, abkürzt, erleichtert. Das Erinnerungsbild, dem wir mit Recht den Wert beilegen, dass es zur Erleichterung und Stetigkeit unserer Erkenntnis dient, wird überschätzt oder unrichtig geschätzt, wenn man es für die eigentliche Wirklichkeit der Dinge einsetzt. Dass es den Vergleich mit dem concreten Ding der Anschauung nicht aushält, ergibt sich daraus, dass je mehr Exemplare oder Unterarten diese allgemeinen Gattungsbegriffe decken sollen, sie um so blasser, unbestimmter, schwankender in sich selbst werden. Daher ist die Erwartung, in den Gattungsbegriffen eine feste und klare Erkenntnis zu erreichen, Selbsttäuschung. Sie enthalten nicht, wie Plato von seinen Ideen meinte, das Wesen der wirklichen Dinge, welche letztere nur die Schattenbilder der Ideen sein sollen, sondern umgekehrt sind die Ideen nur Schattenbilder der wirklichen Dinge.

Nun klagt Ritschl als über eine ganz falsche Metaphysik, dass man diese Schattenbilder allgemeiner Gattungsbegriffe, die nur ganz blasse inhaltslose Schemen sein können, auf Gott anwende. Solcher Art sei z. B. der Begriff des Absoluten, unter dem bis auf die jüngste Zeit herab christliche Theologen den Gottesbegriff subsumirten. Ritschl spottet über dieses Wort: das Absolute! Wie erhehend dies klingt! Ich erinnere mich nur noch dunkel, dass das Wort mich in meiner Jugend beschäftigt hat, als die Hegel'sche Terminologie mich auch in ihren Strudel zu ziehen drohte. Es ist lange her, und das Wort ist mir in der Masse fremd geworden, als ich keinen weitreichenden Gedanken in demselben bezeichnet finde.

Nach diesen Aufschlüssen über Ritschls Erkenntnistheorie ist es leicht begreiflich, dass er dem ontologischen,

kosmologischen, teleologischen Beweis fürs Dasein Gottes keine Bedeutung beimessen kann. Wirkliche Beweiskraft misst Ritschl nur dem moralischen Beweis zu. Jedoch auch hier ist wohl zu beachten, in welcher Absicht Ritschl diesen Beweis geltend macht. Er braucht ihn keineswegs, um vor dem theoretischen Erkennen einen nötigen Beweis für das Dasein Gottes zu führen, sondern nur zum Nachweis der Nötigung Gott zu denken, dessen Begriff und Wirklichkeit aus der religiösen Überzeugung als bekannt und anerkannt herübergenommen wird, und zwar genauer um die Nötigung Gott zu denken zum Zweck der gesetzlichen Erklärung des Daseins vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen in der Welt, welche ihr eigenes bestimmungsmässiges Dasein und Tun als den Endzweck der Welt beurteilen.

Ehe wir aber zur Darlegung dieses moralischen Beweises in der genannten Abzweckung übergehen, sind zum bessern Verständnis noch einige Ergänzungen positiver Art zu der Ritschl'schen Erkenntnistheorie nachzubringen. Er bestreitet, dass das theoretische Erkennen die Form sei, in welcher überhaupt oder in deutlicherer Weise als sonst die Wirklichkeit für den Geist festgestellt werde. Sein Ziel sei vielmehr die Erkenntniss der gesetzlichen Wechselbeziehung der Dinge, deren Wirklichkeit ihm in der Anschauung, Erinnerung, Einbildung feststeht, weil diese in den Gefühlserregungen und in der Wechselwirkung zwischen den Dingen und unserem Willen stets erprobt wird. Es ist ein Irrtum des falschen Idealismus, welcher die Gesetze des theoretischen Erkennens als die allein gültigen handhabt. Das Gesetz des Erkennens findet keine Anwendung auf die beiden andern konstitutiven Funktionen des menschlichen Geistes, das Fühlen und Wollen. Da sich diese Funktionen nicht auf einander zurückführen lassen, son-

dern jede ihr eigenes Gebiet des Wirkens hat, so dürfen nicht vom Boden des vorstellungsmässigen Erkennens aus eine Menge von Beziehungen der religiösen Weltanschauung oder Selbstbeurteilung als widerspruchsvoll und demgemäss als ungültig für das philosophische Erkennen bezeichnet werden. So ist auch die Einbildung der Gottesidee in der Religion von dem Verdacht befreit, leere Einbildung zu sein, weil die entsprechenden Gefühlseregungen und Willensbewegungen dem Geist die Gewissheit vermitteln, dass er als eigentümliches Ganzes seine Stelle in der Welt oder über der Welt einnimmt. Diese Erfahrung verbürgt die Wirklichkeit Gottes, sofern sie von der Wirksamkeit Gottes überführt. Ohne dieselbe würde der Geist genötigt sein, sich als unselbständigen Teil der Welt zu beurteilen und den ihm angestammten Trieb nach Betätigung seiner Selbständigkeit und Ganzheit zu verleugnen. Es ist daher wieder ganz falsche Metaphysik, durch wissenschaftlichen Beweis das Dasein Gottes erreichen oder aus der Mangelhaftigkeit solcher Beweise die Nichtigkeit der Einbildung Gottes darzutun.

So ist denn auch der moralische Beweis Gottes nur in der Abzweckung gemeint, auf Grundlage der dem religiösen Glauben zum voraus feststehenden Wirklichkeit Gottes den Nachweis zu leisten, dass für das theoretische Erkennen notwendig sei, den Gedanken Gottes anzunehmen, weil zu genügender Erklärung eines bestimmten Umfanges von tatsächlichen Erfahrungen kein anderer Gedanke möglich ist, als der religiöse Gedanke von Gott. Auch in dieser engeren Begrenzung ist der Beweis höchst wichtig, weil die Theologie als Wissenschaft ein Existenzrecht hat nur unter der Bedingung, dass dem theoretischen Erkennen die Notwendigkeit des Gottesgedankens aufgezeigt werden kann.

Hienach verläuft nun der moralische Beweis in folgender Form. Dem theoretischen Erkennen steht die Realität der Natur und die Realität des Geisteslebens fest und es anerkennt die gleiche Verbindlichkeit der eigentümlichen Gesetze des einen und des andern Gebietes. Die Eigentümlichkeit des Geisteslebens im Unterschied von der Natur wird in praktischen Gesetzen erkannt, welche ausdrücken, dass der Geist Zweck an sich ist, die Natur aber Mittel zu diesem Endzweck des Geistes. Die Einsicht in das also beschaffene allgemeine Gesetz des Geisteslebens ist trotz seiner praktischen Art ein Akt theoretischen Erkennens; denn es stimmen in demselben alle Funktionen des Geistes, der Trieb des Erkennens, des Gefühls, der ästhetischen Anschauung, des Willens mit der Religion überein. Nun ergeben sich bei der exakten Beobachtung des Verhältnisses zwischen Natur und Geist zwei unumgängliche analoge Thatsachen des menschlichen Geisteslebens, welche ausserhalb der religiösen Weltanschauung liegen, nämlich: 1) der Geist behandelt die Natur im theoretischen Erkennen als etwas, das für ihn da ist und nur in soweit erkennbar ist und erkannt wird, als sie für den Geist da ist; 2) in der Betätigung des Willens aber behandelt er sie als direktes Mittel zu seinem Zweck, der der Endzweck der Welt sein soll. Dieser objektive Tatbestand einer Zweckbeziehung der Natur auf den Geist, der auch dem theoretischen Erkennen feststeht, ist entweder unerklärlich oder er lässt sich nur erklären durch die Idee eines überweltlichen Gottes, der die Natur auf den Endzweck des Geistes hin schafft. Diese Gottesidee ist nicht mehr bloss ein praktischer Glaube, sondern ein Akt nötigender Erkenntnis.

Wir müssen bekennen, dass wir nicht einsehen können, wie diesem Beweis mehr überzeugende Kraft

einwohne als dem teleologischen oder ontologischen Beweis. Auch der teleologische behauptet nicht nur eine Zweckbeziehung der einzelnen geschaffenen Dinge aufeinander, sondern eine zielstrebige Entwicklung der Dinge und die Beziehung alles Einzelnen auf den höchsten Zweck im menschlichen Geistesleben. Ebenso geht der ontologische Beweis von der Synthese von Natur und Geist im menschlichen Ich darauf aus, zu zeigen, dass der menschliche Geist nicht Produkt der Natur, sondern der Natur übergeordnet sei. Der eine wie der andere führt nötigend darauf, diese objektiven Tatsachen durch die Annahme der Gottesidee als des überweltlichen Geistes zu erklären, in dem Natur und kreatürlicher Geist ihren ewigen Grund haben.

Aus diesem Nachweis der Notwendigkeit der Gottesidee zur Erklärung der Herrschaft des Geistes über die Natur folgert nun Ritschl unmittelbar die Persönlichkeit Gottes. Dies halte ich in soweit für berechtigt, als der Begriff Geist sich mit dem Begriff der Persönlichkeit deckt. Aus der Erfahrung kennen wir keinen andern Geist als den menschlichen, mit dem wir notwendig den Begriff der Persönlichkeit verbinden. Daher wenden wir notwendigerweise diesen Begriff auch auf Gott an, wenn wir ihn als Geist erkennen.

Höchst beachtenswert ist nun die Art und Weise, wie Ritschl den Begriff der Persönlichkeit in Schutz nimmt gegen den Vorwurf, er widerspreche der Absolutheit Gottes. Ja wo man unter dem Absoluten das Allumfassende, Unbeschränkte versteht, das nichts ausschliesst als eben jene im Begriff der Persönlichkeit liegende Ausschliesslichkeit, mit solchem Begriff des Absoluten lässt sich derjenige der Persönlichkeit nicht verbinden. Aber diesem Absoluten entspricht auch keineswegs die Gottesidee, sondern er ist gleich dem Raum.

Gehen wir zur Beurteilung dieses Begriffs von der menschlichen Persönlichkeit aus, so ist offenbar, dass der Wert der menschlichen Persönlichkeit gerade nicht liegt in jener formalen Selbstunterscheidung des Individuums von allem andern. Sie kommt in dieser Weise bei keinem einzigen gesunden Menschen vor. Je mehr einer alles andere von sich ausschliesst und sich gegen Einwirkungen anderer verschliesst, um so weniger wird er geistiges Leben in sich beobachten lassen, um so weniger wird er als Persönlichkeit geschätzt. Vielmehr liegt das Wesen der Persönlichkeit darin, dass auf Grund gegebener individueller Anlagen der Mensch eine Eigentümlichkeit erwirbt, durch welche er sich von allen andern Personen unterscheidet. Die Persönlichkeit eines Menschen wird um so wertvoller, je grösser die erworbene Eigentümlichkeit, der Umfang seiner Erkenntnis, die Reizbarkeit seines Gefühls für verschiedene Eindrücke und die Geschicklichkeit des Willens ist, Dinge umzugestalten und andere Personen zu leiten. Demnach ist an der menschlichen Persönlichkeit diese eigentümliche Besonderheit kein Hindernis für den Geist, sich der Welt zu bemächtigen, die verschiedenartigsten Dinge in die sich zusammenfassende Selbstheit aufzunehmen und auf irgend einen Umfang der Dinge oder irgend welchen Ausschnitt der menschlichen Gesellschaft einzuwirken.

An dasjenige, was wir als «selbständige Persönlichkeit» unter Menschen hochschätzen, knüpft sich die Denkbare der göttlichen Persönlichkeit. Die menschliche Persönlichkeit entwickelt sich freilich nur allmähig durch den Wechselverkehr unseres Ich mit der gegebenen Welt. Aber als selbständig gewordene Persönlichkeit haben wir in den gesammelten Erfahrungen, Erinnerungen, Grundsätzen ein Gebiet, aus dem das Ich unabhängig

von den Reizen der Welt und Personen zu schöpfen, diese Reize zurück zu weisen oder in freier Weise in seinen Lebenszweck aufzunehmen vermag. Die ausgeprägte Eigentümlichkeit der Persönlichkeit ist die Kraft, die unabweislichen Reize der Umgebung in den Plan des Lebens so aufzunehmen, dass sie als die sicher gehandhabten Mittel in denselben eingegliedert und nicht mehr als Hindernisse der eigenen Bewegung erfahren werden; ja selbst die Affekte erlangen dann die Bedeutung einer Machtübung, zu der man sich durch die Unabhängigkeit des Charakters berechtigt fühlt. Daraus folgt, dass das Moment der Besonderheit am Begriff der Persönlichkeit durchaus kein Hindernis ist, denselben auf Gott anzuwenden. Vielmehr muss die Besonderheit als ein durchgehendes Merkmal Gottes in der religiösen Vorstellung von ihm anerkannt werden. Das Spinozistische Wort: *Omnis determinatio est negatio* bedeutet nichts anderes, als dass die Begriffe des Besonderen und des Unterschiedes immer zugleich gelten oder dass man die Dinge an ihrer Art unterscheide. Soll der Begriff des Besonderen von Gott nicht gelten, so kann Gott nicht von den Dingen unterschieden werden, noch die Dinge von Gott. Entweder ist pantheistisch alles Gott und der Unterschied der Dinge unter sich und von der allgemeinen Substanz ist Schein, oder materialistisch ist alles Welt und die Annahme des intelligenten Urhebers der von ihm und in sich unterschiedenen Welt ist Täuschung. Da aber nur durch die Annahme der Gottesidee die Tatsache erklärt werden kann, dass der Geist die Natur beherrscht und die menschliche Gemeinschaft der Endzweck der Welt ist, so darf die Besonderheit vom Begriff Gottes nicht ausgeschlossen werden. Die Besonderheit Gottes, wodurch er sich von allen andern Wesen, die Geist sind, unterscheidet, besteht aber darin, dass auf

ihn das Prädikat der Aseität allein Anwendung findet. Er ist die Persönlichkeit, der im Unterschied zu allen andern, die geistige Persönlichkeiten sind, die Besonderheit zukommt, dass er durch sich selbst ewig ist, während alles andere, und zwar nicht nur das Gott Ungleiche, die materielle Welt, sondern auch die Gott gleichartigen Geister, durch Gott werden.

Nach diesen Andeutungen über die metaphysische Grundlage von Ritschl's Theologie ist selbstverständlich, dass von einer Erkenntnis Gottes nur in so weit die Rede sein kann, als wir in tatsächlicher Gemeinschaft mit Gott Wirkungen Gottes erfahren. Nun wird jede Art von Gemeinschaft durch den gemeinsamen Zweck bedingt, und die Frage nach der Art der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen spitzt sich zu der Frage zu: Welchen Zweck hat Gott mit dem menschlichen Geschlecht gemeinsam? Zweck bedeutet die stetige Richtung des Willens auf ein bewusstes Ziel. Die Offenbarung Gottes wird daher Offenbarung seines Willens sein in der steten Richtung, den Zweck seiner selbst zu verwirklichen. Aber die Analyse dieses göttlichen Willens ist unfruchtbar, so lange nicht nachgewiesen werden kann, dass und wie die Welt im Selbstzweck Gottes mit einbfasst und von ihm beabsichtigt wird, dass der Selbstzweck Gottes und der Endzweck der Welt nicht gegen einander gleichgültig sind. Dass der göttliche Wille diese bestimmte Richtung auf die Welt hat, erkennen wir daraus, dass Gott die Liebe ist. Denn die Liebe ist die bestimmte Richtung des Willens auf ein anderes in der bewussten Beziehung auf den eigenen Selbstzweck. In der Liebe ist stets Gefühl und Wille verbunden; das Gefühl vom Wert eines Objekts für das geistige Subjekt wird Motiv einer Willensbewegung zur Aneignung des geliebten Objekts oder zur Beförderung

seines Daseins in seiner Art. Dabei ist zu beachten 1) dass die Objekte der Liebe dem liebenden Subjekt gleichartig, d. h. geistige Personen sein müssen; 2) dass die Liebe im Unterschied zur Liebhaberei ein in seiner Richtung stetiger Wille ist; 3) dass die Liebe auf die Förderung des erkannten oder geahnten Selbstzwecks des andern gerichtet ist und 4) dass die Liebe diesen Selbstzweck des andern in den eigenen persönlichen Selbstzweck aufnimmt.

Wenn nun dieser Begriff auf Gott angewendet wird, so kann nicht die Welt als unbestimmter Begriff, noch die Naturwelt, sondern nur eine geistige Person Korrelat der göttlichen Liebe sein. Es kann Eine geistige Person oder eine Vielheit als Gegenstand der göttlichen Liebe gedacht werden. Die Welt aber wird begriffen als der Boden, der von Gott aus Liebe geschaffen wurde zum Wirkungsfeld für die vielen menschlichen Personen als Gott gleichartige Geister. Aber auch die Vielheit der Menschen schliesst sich gegenüber der Liebe Gottes zur Einheit zusammen nicht etwa im Gattungsbegriff Menschheit, sondern in der sittlichen Einheit des Menschengeschlechts im Reich Gottes. Dasselbe überbietet die verschiedenen sittlichen Vereinigungen der Menschen, welche als Wirkungen der Liebe auf dem Naturboden sich vollziehen in der Familie, Freundschaft, Volksgenossenschaft, indem es in dem gegenseitigen und gemeinschaftlichen Handeln aus Liebe, ungehemmt von Schranken der engeren Verbindungen, eine übernatürliche Einheit der Menschheit darstellt, die als Endzweck der Welt eben so über die Welt hinausreicht, wie Gott überweltlich und daher auch Gott in der Masse gleichartig ist, dass sie der wahre Gegenstand seiner Liebe sein kann. Demnach erkennen wir daraus Gott als die Liebe, dass er seinen Selbstzweck setzt in die Heran-

bildung des Menschengeschlechtes zum Reiche Gottes als der übernatürlichen Zweckbestimmung der Menschen selbst. Speziell auf christlichem Boden muss anerkannt werden, dass das Motiv der das Christentum begründenden Offenbarung die Liebe Gottes zur Menschenwelt ist und daher muss auch von der Theologie der Satz, dass Gott die Liebe sei, zu ihrem Ausgangspunkt genommen werden, ohne dass irgend ein anderer Begriff von Gott als möglich gesetzt wird. Auch der Begriff der Persönlichkeit ist viel zu formell und allgemein, als dass er dem Anspruch gewachsen wäre, das Problem der Welt zu lösen; denn in diesem Begriff wird aller mögliche Inhalt für den Willen Gottes zugelassen.

Aus diesem Begriff Gottes als der Liebe, wie Gott allerdings erst auf dem Boden der höchsten Religion, des Christentums erkannt wird, folgen alle andern Aussagen, die wir von Gott machen können. In jener Bezeichnung ist eingeschlossen, was schon in allen Kulturreligionen in irgend einer Masse feststeht, nämlich dass Gott geistige Person ist. Ferner sind darin eingeschlossen die erst in der alttestamentlichen Religion geltenden Merkmale, dass Gott der Einzige in seiner Art, dass er nicht mit Natur behaftet, dass er deshalb nicht mit der Welt geworden, sondern der Schöpfer des Weltganzen ist; denn als die Liebe ist er der sich selbst und Alles auf sich hin bestimmende Wille. Daraus folgt namentlich auch das richtige Verständnis der Menschheit in ihrer Beziehung zu Gott. Zielen schon die heidnischen Kosmogonien auf den Menschen als den Zweck aller Weltentwicklung hin, so wird dieser Gedanke von der Erkenntnis aus, dass Gott die Liebe ist, dahin näher bestimmt, dass die Welt geschaffen ist auf das Reich Gottes hin, d. h. zu dem Endzweck und mit dem durch Christus verbürgten Erfolg, dass ein Reich erschaffener

Geister in der vollkommenen geistigen Verbindung mit Gott und unter einander bestehe, welche unter einander verbunden sind durch ein Handeln, das aus dem Motiv der Liebe geschieht. Mit dem Reich Gottes haben wir einen der Hauptfaktoren der Theologie Ritschl's genannt, den wir bald näher in's Auge fassen müssen, wie er sich vom Boden der christlichen Religion aus darstellt. Jetzt ist nur noch in der Kürze zu sagen, dass Ritschl aus der Erkenntnis Gottes als der Liebe und der daraus folgenden Auffassung der Menschheit als des Reiches Gottes und Endzweckes der Welt ableitet die Ewigkeit Gottes, die darin besteht, dass Gott bei allem Wechsel seines Wirkens in sich selbst derselbe ist und den Endzweck und Plan aufrecht erhält, in dem er die Welt schafft und leitet. Daraus folgt die Anerkennung der Allmacht und Allgegenwart Gottes, welche Eigenschaften nicht den Sinn haben, den Bestand der Naturdinge im Ganzen oder in Gruppen zu erklären (dies gäbe eine unklare Verquickung wissenschaftlicher und religiöser Betrachtung), sondern immer den Sinn, dass die Fürsorge und Gnadengegenwart Gottes den Frommen gewiss sei, weil der weltschaffende und -erhaltende Wille Gottes auf das Beste der Menschen gerichtet ist. Deshalb vollendet sich der Gedanke der Allmacht Gottes folgerecht in dem seiner Weisheit, Allwissenheit und Hilfsbereitschaft in Beziehung auf die Lage und die Bedürfnisse der Menschen. Hierin liegt nun auch die Folgerichtigkeit der göttlichen Leitung der Welt zum Heil der Menschen. Dies ist aber nichts anderes, als was im Alten Testament mit dem Namen göttlicher Gerechtigkeit bezeichnet wird, die zur Treue wird, wenn sie sich trotz allen Hemmnissen von Seite der Menschen gemäss seiner leitenden Heilsabsicht durchsetzt. Aus dieser religiösen Weltbetrachtung folgt auch,

dass alle Naturereignisse zur Verfügung Gottes im Dienst seiner Liebe stehen. Demnach gelten solche auffallende Naturerscheinungen, mit welchen die Erfahrung besonderer Gnadenhülfe Gottes verbunden ist, den Gläubigen als besondere Zeichen seiner Gnadenbereitschaft d. h. als Wunder, eine Vorstellung, die nur in der Wechselbeziehung zu dem besonderen Glauben an Gottes Vorsehung möglich ist. Demnach stehet das Wunder auf dem Boden subjektiver religiöser Erfahrung, und da wird jeder selbst Wunder erleben, wogegen die Wunder, die andere erfahren haben, für uns kein Gegenstand der Grübeleien sein dürfen. Über ihren Zusammenhang mit der naturgesetzlichen Verknüpfung der Dinge haben wir nicht zu reflektieren. Es ist keine religiöse Aufgabe, jene Ereignisse aus dem natürlichen Zusammenhang der Dinge heraus zu nehmen; andererseits ist es unmöglich, sie wissenschaftlich als ausserhalb des Naturzusammenhangs stehend, nachzuweisen, weil unsere Erfahrung nicht weiter reicht, als auf die Wechselbeziehung der Dinge unter einander. Hienach ist die Diskussion über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Wunder zu beurteilen.

Wir haben in diesem I. Teil, der den Ritschl'schen Religionsbegriff möglichst allgemein ohne Berücksichtigung seiner besondern christlichen Ausgestaltung darzulegen bemüht war, noch einen im Ritschl'schen System höchst wichtigen Punkt in's Aug zu fassen, das Verhältnis zwischen religiöser Abhängigkeit und sittlicher Freiheit im Menschen. Ritschl bezeichnet diese als die theologische Meisterfrage, und er löst sie folgendermassen:

Wo immer das Reich Gottes sich verwirklicht, ist es stets von Gott abhängig und kann nur unter dieser Bedingung vorgestellt werden. Und zwar bezieht sich

diese Abhängigkeit nicht bloß auf die Naturseite des Menschen, sondern auch auf ihn als Subjekt sittlicher Freiheit. Der ganze Mensch fühlt sich in Abhängigkeit von dem Selbstzweck Gottes, der sich als die Liebe offenbart hat. Ja, die vollkommene Offenbarung Gottes als Liebe vollzieht sich in jenem menschlichen Handeln aus Liebe, wie es im Gottesreich statt hat. Offenbart sich aber in dieser Liebesgemeinschaft der Menschen Gott selbst als die Liebe, so zeigt sich der Mensch als Glied des Reiches Gottes vollkommen abhängig von Gott. Nun erfährt aber der Mensch in seinem unmittelbaren Selbstgefühl auch seine Freiheit, gemäss welcher er sich unabhängig von allen ausser ihm liegenden Einflüssen selbst bestimmt. Die Freiheit bedeutet nämlich dasjenige, worin der menschlich persönliche Geist der Natur ungleich ist, obwohl er, durch die leibliche Ausstattung mit der Natur verflochten, nötigende Antriebe von derselben erfährt. Demnach ist die Freiheit das Gegenteil unserer Naturbestimmtheit, die Bestimmtheit der Selbstbestimmung durch allgemeine Zweckgedanken. Wo der Geist durch allgemeine Zweckgedanken bestimmt wird, hat er die Fähigkeit, der Nötigung durch seine Triebe eine Grenze zu setzen und sich so als eine ihnen entgegengesetzte Kraft kund zu geben. Wenn der Geist stetig nach Einem guten Endzweck sich selbst bestimmt, so ist er als Macht über seine individuellen Triebe frei.

Dieser Endzweck darf aber nicht nur an sich kein böser sein, er darf sich auch nicht auf ein bloß relatives Gut (Familie, Stand, Beruf, Staat) beziehen, sondern er muss so beschaffen sein, dass sein allgemeiner Inhalt es möglich macht, ihm alle individuellen Triebe und alle engeren sittlichen Zwecksetzungen unterzuordnen. Solch ein Endzweck ist das Gesetz allgemeiner Menschenliebe oder die Gemeinschaft des Reiches Gottes. Demnach ist

die Freiheit nichts anderes als die stete Selbstbestimmung aus dem Endzweck des Reiches Gottes. Aber auch die Wechselbeziehungen, welche zwischen der Natur und unserer eigenen persönlichen Naturbestimmtheit bestehen, können das Bewusstsein der Freiheit nicht stören, weil sie als Mittel erscheinen zur Erreichung des Zweckes, der wie der Endzweck des Gottesreiches auch der Endzweck der Welt ist. Machen wir also nur im Reich Gottes, als dem höchsten Endzweck, nach dem wir uns bestimmen können, die Erfahrung der Freiheit, so sind wir, religiös beurteilt, in der Betätigung dieser Freiheit abhängig von Gott, weil das Reich Gottes, als Correlat der Liebe Gottes in seinen Selbstzweck eingeschlossen, als Ganzes und darum auch in allen seinen einzelnen Teilen von Gott abhängig ist. Daraus folgt das praktische Gesetz, dass wir im Interesse einer ungehinderten Betätigung unserer sittlichen Freiheit uns unserer religiösen Abhängigkeit von Gott als Glieder des Reiches Gottes deutlich bewusst werden sollen und dass wir dann unsere Stellung in dem der Liebe Gottes entsprechenden Ganzen des Gottesreiches einnehmen, wenn wir unser Handeln stetig nach dem höchsten Endzweck des Reiches Gottes richten.

Hieraus ergibt sich, dass diejenigen Ritschl ganz missverstehen, welche behaupten, er verwandle die Religion in Moral. Das Reich Gottes ist für Ritschl in erster Linie ein religiöser Begriff, das von Gott gewährleistete höchste Gut der Gemeinde, welche durch die Offenbarung Gottes in Christo gestiftet wurde; aber als höchstes Gut ist es zugleich das sittliche Ideal, zu dessen Verwirklichung das Handeln seiner Glieder aus dem Motiv der Liebe führt.

II.

Wenden wir uns nunmehr zur Betrachtung der christlichen Religion als einer besondern Art der Religionen.

Das Christentum ist von dem Anspruch erfüllt, die vollkommen geistige Religion zu sein über den anderen Arten und Stufen derselben, die dem Menschen das leistet, was dort zwar erstrebt, aber nicht erreicht wird, Gemeinschaft mit Gott. Diese schreibt das Christentum sich deswegen zu, weil es sich ableitet von Jesus Christus, der als der Sohn Gottes in vollkommener Gemeinschaft mit Gott steht und auch seine Gemeinde in dieses Verhältnis zu Gott versetzt, das er selbst besitzt. Diese Bedingungen des Bestandes der christlichen Religion sind angedeutet, indem wir getauft werden auf den Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes. Das Christentum hat aber zwei Brennpunkte, um welche herum es sich bildete; der eine ist der religiöse, der sich kurz bezeichnen lässt als Gewissheit der Erlösung in Christo; der andere ist der sittliche, der sich einheitlich zusammenfasst im Reich Gottes, d. h. einer Organisation der Menschheit, welche aus dem Motiv der Liebe handelt. Daraus folgt nicht nur, dass es falsch ist, das Christentum entweder nur als Erlösungsreligion oder nur als Sittenlehre zu betrachten, sondern auch, dass man bei der Anerkennung beider Seiten sachlich nicht zwischen der religiösen und sittlichen Seite scheiden darf. Daher wird das Christentum definirt als die monotheistisch vollendete geistige und absolut sittliche Religion, sofern sie auf Grund des erlösenden und das Gottesreich gründenden Lebens ihres Stifters in der Freiheit der Gotteskindschaft besteht und den Antrieb zu dem Handeln aus Liebe in sich schliesst, welcher auf die sittliche Organisation der Menschheit gerichtet ist.

Wenn nun auch Ritschl das religiöse und das sittliche Moment in eine Art Gravitationsverhältnis zu einander setzt, so dass erst in ihrem Zusammenwirken die volle Realität des Christentums entsteht, so beweist er sich doch darin als religiösen Menschen und als Theologen, dass er den Ausgangspunkt stets vom religiösen Brennpunkt, von der Erfahrung der Abhängigkeit von Gott aus nimmt und auch die sittliche Selbstbetätigung des Menschen im Reich Gottes stets auf ihre religiöse Wurzel und ihr religiöses Ziel im göttlichen Selbstzweck hinweist. Damit steht keineswegs im Widerspruch, dass Ritschl seinen kurzen Abriss der christlichen Religion mit der Darlegung der Bedeutung des Reiches Gottes beginnt. Denn auch an ihm hebt er stets zunächst die religiöse Wurzel hervor, sofern es eine Stiftung Gottes ist durch die Offenbarung seiner Liebe in Christo.

Vollends deutlich tritt aber der religiöse Ausgangspunkt der Ritschl'schen Theologie in seinem Hauptwerk hervor, das ja der Untersuchung der christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung gewidmet ist. Die Versöhnung ist aber nach Ritschl nichts anderes als die Art, wie man auf christlichem Boden seine religiöse Abhängigkeit von Gott erfährt. Daher erörtert er in jenem Werk zuerst sorgfältig diesen Begriff der Rechtfertigung in ihrem Verhältnis zur Sündenvergebung, Schuld und Schuldgefühl, Verzeihung und Versöhnung; er zeigt dann, welche Stellung Gottes zu den Menschen diesem Verhältnis der Rechtfertigung entspreche und welches Verhalten des Menschen notwendig sei, um an der Rechtfertigung und Versöhnung Anteil zu bekommen und welche Wirkungen sie im Menschen hervorbringe.

Es liegt nicht in unserer Aufgabe, die sachbezüglichen Ansichten Ritschls in diesen Beziehungen hier näher zu entwickeln. Aber einige Andeutungen sind

doch notwendig. Ritschl definirt die Rechtfertigung als ein solches Verhältniss der Abhängigkeit von Gott, dass dabei die Sünde nicht mehr in Betracht kommt. Die Sünde aber fällt darum nicht mehr in Betracht, weil sie Gott vergeben hat. Sündenvergebung ist nicht etwa bloss Strafnachlass, oder ein Nichtmehrdenken an die Sünde von Seite Gottes, sondern sie ist Aufhebung der Schuld und des Schuldgefühls in der Weise, dass freilich das Schuldgefühl nicht ausgerottet ist, aber so sehr es den Menschen demütigt, doch nicht mehr eine Ursache des Misstrauens gegen Gott ist, weil der Sünder den Willen Gottes erkannt hat, ihn trotz seiner Sünde zur Gemeinschaft mit sich zuzulassen. Die Schuld ist jetzt keine Hemmung der Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen mehr. Indem der Sünder seinerseits in dies Verhältniss zu Gott aktiv eintritt, wird auch der aktive Widerspruch gegen Gott aufgehoben, d. h. die Rechtfertigung wird zur Versöhnung. Weil in ihr nicht mehr der in der Sünde sich vollziehende Widerspruch des Willens gegen Gott fortwirkt, ist sie der Ausdruck gegenseitiger Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen. Dies Rechtfertigungsurteil Gottes ist nicht analytischer Art, d. h. Gott fällt es nicht gemäss seinen Erwägungen über das Wohlverhalten der Menschen, sondern es hat durchaus synthetische Form, d. h. es ist ein freier, schöpferischer Willensakt Gottes, sein freier Gnadenentschluss, durch seine Offenbarung in Christo die sündige Menschheit zur Gemeinschaft mit sich zuzulassen und dadurch ihr Heil zu gründen.

Wie müssen wir uns nun aber das Verhältniss Gottes zu den Menschen denken, wenn er sie trotz dem in ihnen fortwirkenden Schuldbewusstsein zur Gemeinschaft mit sich zulässt? Ritschl tadelt es, dass dies Verhältniss als ein richterliches oder als ein privatrecht-

liches oder ein staatsrechtliches vorgestellt werde. Er billigt die Kritik, welche z. B. die Socinianer an dieser juridischen Fassung der Rechtfertigung geübt haben, da Genugthuung und Vergebung sich ausschliessen. Nach Anleitung Jesu ist Gott als Vater zu denken, der durch die Rechtfertigung erklärt, die Schuld des Kindes solle keine Trennung herbeiführen, sondern es soll als recht und angenehm zum ungehinderten Verkehr der Liebe zugelassen werden. Die Analogie zum Reich Gottes liegt nicht im Staate, sondern in der Familie. Demnach ist die Sündenvergebung Gottes als des Vaters ein allgemeines, wenn auch nicht bedingungsloses Grundgesetz des Reiches Gottes.

Die menschliche Bedingung der Rechtfertigung ist der Glaube. Nur wenn dieser vorhanden ist, steht die Rechtfertigung nicht im Widerspruch mit der christlichen Schätzung der Sünde. Die Erkenntnis der Sünde geht uns erst auf im Reich Gottes als Gegensatz der höchsten sittlichen Güter. Sie verneint nicht das Gute überhaupt, wohl aber durchkreuzt sie die göttliche Ordnung der Güter und ihr Verhältnis zum höchsten Gut. Sie ist eine Willensrichtung auf Güter untergeordneten Ranges, die nicht dem höchsten Gut untergeordnet werden und welche nicht vom Motiv der Liebe geleitet wird. Sie ist als Freundschaft der Welt Feindschaft wider Gott. Die Erbsünde leugnet Ritschl in jeder Form, auch in derjenigen Zwingli's und stellt an den Platz derselben die Behauptung eines Reiches der Sünde, wo der Einzelne mit seiner Sünde unübersehbar verflochten ist mit dem sündigen Handeln aller anderen, wo sich der Einzelne schuldig weiss nicht nur für seine eigenen sündigen Handlungen, sondern auch für deren Folgen bei anderen, gleichwie jeder die Rückwirkung der Sünde anderer im bösen Beispiel oder im Reiz zu sündiger Abwehr fremder

Sünde gegen uns, am meisten durch die Abstumpfung des eigenen sittlichen Urteils empfindet.

Nun gibt es in der Sünde Unterschiede mit Rücksicht auf den Grad der Verhärtung gegen Gott. Es ist mit dem Neuen Testamente zu unterscheiden zwischen Sünden aus Unwissenheit und solchen aus unverbesserlicher Selbstsucht oder einer habituellen Willensrichtung auf das Böse. Diese Unterscheidung führt uns auf das richtige Verständnis der Sündenvergebung. Wo Gott die Sünde eines Menschen so beurteilt, dass sie zur Sinnesänderung gebracht werden kann, da liebt Gott auch den Sünder. Nicht die Sinnesänderung ist der Grund, weshalb Gott den Sünder liebt, sondern weil Gott den Sünder liebt, kommt es mit ihm zur Sinnesänderung. Diese kann aber nur in der Form der Willensfreiheit gedacht werden, und daher wäre kein Erfolg möglich, wenn die Sünde solche Feindschaft gegen Gott geworden ist, dass der Wille seinen Selbstzweck mit Bewusstsein in's Böse setzt. Da ist auch keine Liebe Gottes möglich. Wo aber die Sünde nicht endgültige Absicht des Widerspruchs gegen den erkannten Willen Gottes ist, ist sie Unwissenheit und wird durch die wirksame Offenbarung des Liebeswillens Gottes in Christo zur Sinnesänderung geführt.

Daraus ergibt sich jetzt auch das Wesen des Glaubens. Er ist die direkte Willensbewegung, durch welche der Mensch auf jenen erkannten Liebeswillen Gottes eingeht, indem er die Zweckwidrigkeit seiner Trennung von Gott mit Unlust empfindet und die Aussicht des ewigen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott mit Lust ergreift. Unter diesen Umständen ist die Absicht Gottes, Gemeinschaft mit den Menschen einzugehen, als moralisch zureichender Grund für die Gegenbewegung des menschlichen Willens begreiflich. Auch der Glaube

ist wie die Sinnesänderung in jenem synthetischen Rechtfertigungsurteil Gottes eingeschlossen, d. h. der Glaube ist in keiner Weise Grund unserer Rechtfertigung, sondern eine Wirkung derselben; er macht die Rechtfertigung zur Versöhnung; durch den Glauben geht der Sünder auf die Rechtfertigung ein. Man kann ihn daher mit gleichem Recht Vertrauen oder Liebe zu Gott nennen; er ist stets das Eingehen des menschlichen Willens auf den göttlichen Liebeswillen zur Einführung des Sünders in die Gemeinschaft mit Gott, ein Akt, durch welchen die volle religiöse Abhängigkeit des Menschen von Gott in Hinsicht der Rechtfertigung anerkannt und tatsächlich konstatirt ist.

Indem der göttliche Heilsratschluss an die geschichtliche Person Christi geknüpft ist, so muss der Glaube sich die Gestalt Christi und dessen spezifische Wirkung durch absichtliche Erinnerung vergegenwärtigen. Dies ist die erkenntnismässige Seite am Glauben, welche dem objektiven Inhalt der göttlichen Offenbarung in Christo entspricht. Die authentische Kenntnis der christlichen Religion und Offenbarung kann aber nur aus Urkunden geschöpft werden, welche der Stiftungsepoche der Kirche nahe stehen. Diese Urkunden sind die Bücher des Neuen Testaments. Nur aus dieser Quelle, nicht aus dem subjektiven christlichen Bewusstsein kann der Gedankeninhalt des Christentums geschöpft werden. Auch das Alte Testament erkennt Ritschl als Gottesoffenbarung an und als den rechten Schlüssel zum Verständnis des neuen. Die Übereinstimmung der religiösen Gedanken einer neutestamentlichen Schrift mit dem Alten Testament ist für ihn ein wesentliches Kriterium für Anerkennung der Ächtheit derselben. An diesem Massstab gemessen besteht z. B. das vierte Evangelium die Prüfung nach seiner Ächtheit vollauf. Wo sich

hingegen in neutestamentlichen Schriften selbst bei Paulus Anschauungen finden, die mit den religiösen Grundlehren des Alten Testaments nicht im Einklang stehen, so können solche Anschauungen kein normatives Ansehen beanspruchen. Dabei ist allerdings nötig, dass der Gebrauch der hl. Schrift umfassend und erschöpfend sei, dass nicht bloss einzelne Schriftstellen zur Stütze eines Glaubenssatzes angezogen werden, sondern die einzelne Stelle stets im Zusammenhang betrachtet und die Schrift nicht nach hergebrachten Schematismen, sondern durch sich selbst ausgelegt werde. Das wird geschehen, wenn ein Doppeltes nicht ausser Acht gelassen wird, nämlich 1) dass der Träger dieser Offenbarung Gottes zur vollen Geltung komme und 2) dass es nicht fehle an der Wertschätzung der christlichen Gemeinde, deren Stifter Christus und deren Sprecher die Apostel sind.

Von diesen zwei Punkten hat denn auch unsere objektive Darstellung des Ritschl'schen Religionsbegriffs, soweit er in seiner christlichen Vollendung betrachtet wird, noch zu handeln.

Das Christentum ist die einzige Religion, in deren Weltanschauung dem Stifter eine spezifische Stellung angewiesen wird als Heilsmittler. Anders als die rationalistische Auffassung des Christentums anerkennt, hat Jesus ein bisher nicht dagewesenes religiöses Verhältnis zu Gott erlebt und seinen Jüngern bezeugt, und in eben dies religiöse Verhältnis hat er auch seine Jünger einzuführen gesucht. Dies bedingt aber, dass Jesus für seine Gemeinde mehr bedeutet, als die vorübergehende Veranlassung ihrer Religion; er ist mehr als der Gesetzgeber für ihr Handeln, der gleichgültig wird, sobald man sich sein Gesetz eingeprägt hat.

Die spezifische Bedeutung Jesu kann aber auf keinem anderen Weg erkannt werden als aus dem Eindruck

seines Wirkens. Es ist darum verkehrt, zwischen der Lehre von der Person und dem Werk Christi zu trennen und das Wesen seiner Person erkennen zu wollen auf andere Weise als aus der Betrachtung seines Werkes.

Auch hier bahnt sich Ritschl den Weg durch Kritik der bisherigen Auffassungen des Werks Christi. Es wurde bekanntlich unter dem Gesichtspunkt der drei Ämter und der zwei Stände betrachtet. Als das wesentlichste dieser drei Ämter erklärt er das königliche Amt. Als Stifter des Gottesreiches ist Jesus auch der König desselben. Er ist nicht etwa erst mit seiner Verherrlichung in sein Königtum eingegangen, sondern er hat es allzeit auch in seiner irdischen Erscheinung ausgeübt. Wohl aber ist nun in dieser irdischen Wirksamkeit Jesu eine doppelte Betätigung zu unterscheiden, die nicht auf einander reduziert werden können, weil sie in entgegengesetzter Richtung sich bewegen. Jesus ist als der königliche Prophet der Offenbarer Gottes bei den Menschen; als der königliche Priester aber der Führer und Vertreter der Menschen vor Gott. In der verschiedenen Art, wie dies königliche Propheten- und Priestertum verlaufen, stellen sie die Einheit des christlichen Heilswerkes dar.

Alles geistige Leben verläuft im Schema des persönlichen Selbstzwecks, d. h. alles Wirken des Menschen bezieht sich zunächst auf ihn selbst und erst in zweiter Linie auf andere. Dies bezieht sich auch auf das Wirken Jesu. In seinem lückenlosen Gehorsam gegen das göttliche Sittengebot, in seiner Geduld im Leiden erfüllt er seinen sittlichen Beruf. Aber aus dem besonderen Inhalt dieses Berufs ergibt sich, dass er damit auch die Zwecke anderer verwirklicht, d. h. dem Heilszweck der Menschen dient und den Endzweck Gottes in der Welt verwirklicht. In der Betätigung seines eigentümlichen sittlichen

Berufs erfüllt er seine religiöse Aufgabe, Mittel und Organ der absichtlichen Offenbarung Gottes an die Menschen zu sein, so sehr, dass man von ihm sagen kann, er sei in seinem Wahrheitreden, in seinem lückenlosen Gehorsam, in seiner Geduld im Leiden, in seiner durch keine Undankbarkeit und Feindschaft zu erschütternden Liebe die persönliche Offenbarung Gottes selbst, der die Liebe ist.

Hieraus ergeben sich nun notwendige Folgerungen betreffend unser Urteil über die Person Jesu. Mit allem Recht haben die Apostel auf die menschliche Person Jesu, der in seinem Beruf die persönliche Offenbarung Gottes war, das Prädikat der Gottheit angewendet. Gottes Wesen ist als die Liebe erkannt worden; darum muss auch der, der die «Gnade und Treue» (*χάρις καὶ ἀλήθεια* Joh. 1, 14, unter welchem Namen Ex. 34, 6 und 7 das Wesen Gottes dargestellt ist) in seiner Person verkörpert, als Gott erkannt und verehrt werden. Aber nicht nur die Verkörperung der göttlichen Liebe lässt Jesus in seinem menschlichen Berufsleben erkennen, sondern er schreibt sich auch die Herrschaft über die Welt zu und übt sie in seinem Beruf aus. «Alle Dinge sind mir von meinem Vater übergeben.» Auch nach dieser Seite der Betätigung seiner Macht über die Welt in seinem Berufe liegt für ihn ein Rechtsanspruch auf das Prädikat der Gottheit. Bei dieser Machtbetätigung über die Welt ist aber nicht etwa an die Wunder Jesu zu denken, die als besondere Berufsausstattung nicht zugleich auch von seiner Gemeinde ausgeübt werden. Sondern es ist dabei an die veränderte Schätzung aller natürlichen und geschichtlichen Lebenszusammenhänge zu denken, die sich in dem Satz ausspricht, dass der Mensch mehr wert ist als die ganze Welt. Indem Jesus alle Regungen der Unlust ausser Kraft setzte, alle

Schranken der Familie und alle nationalen Vorurteile überwand, alle individuellen Triebe der Selbsterhaltung, der Leidenscheu, persönlichen Ehrgefühls seinem Berufsbewusstsein unterordnete, indem er Geduld im Leiden bewies und willig selbst den Tod hinnahm als einen Teil seines ihm von Gott auferlegten Berufswerks, hat er «die Welt überwunden», hat er sich als der Herr über Alles bewiesen. Diesem Jesus, der sich endlich in seiner Auferstehung als der Herr über Alles offenbarte, hat die Jüngergemeinde den Gottesnamen *Κύριος* beigelegt. Demnach sind die Liebe in der Durchführung seines Lebensberufs und die Erhabenheit seiner geistigen Selbstbestimmung über die partikularen und natürlichen Motive der Welt die Elemente seiner geschichtlichen Erscheinung, welche in dem Attribut der Gottheit zusammengefasst werden.

Ist Jesus der persönliche Offenbarer des göttlichen Wesens in der Weise, wie Gott auf die Menschen einwirkt, so hat Christus auch allein eine vollständige und erschöpfende Erkenntnis Gottes. Aber eben darum war auch er zuerst und allein fähig, in richtiger Weise die Gemeinschaft mit Gott zu betätigen und die beseligende Rückwirkung Gottes auf sich zu erfahren. Darin ist Jesus das Subjekt der vollkommenen eigentlichen Religion, und eben als solches religiöses Subjekt vollkommenster Art ist Jesus der königliche Priester. Priester ist Jesus zunächst für sich, nicht für andere. Er betätigt auch diese persönliche Priesterschaft, indem er im Gebet die Nähe Gottes besitzt und diese Gemeinschaft mit Gott behauptet durch alle Erfahrungen seines Lebens, namentlich auch in den bitteren Schmerzen seines Leidens und Sterbens. Priester ist also Jesus in der Weise, dass er sich bewusst ist, als der Sohn Gottes zum Vater in unvergleichlicher Gemeinschaft zu stehen,

wie sie ihm in der Erkenntnis Gottes, im Gebet, in der Ergebung in seinen Willen stets gegenwärtig ist.

Diese Gemeinschaft mit Gott, wie sie Jesus durch sein ganzes Leben ausgeübt hat, ist aber die höchste Bestimmung der Menschheit selbst. Durch ihren königlichen Priester allein gelangt auch sie zu dieser religiösen Vollendung in der Gemeinschaft mit Gott.

Die gewöhnliche Auffassung der Rechtfertigung durch das priesterliche Tun Christi geht dahin, dass Jesus dem Zorn der durch die menschliche Sünde beleidigten Gerechtigkeit Gottes durch sein stellvertretendes Strafleiden genug getan und damit der Gnade Gottes Spielraum verschafft habe. Allein diese Vorstellung heisst Ritschl unbiblisch, wie überhaupt alle Vorstellung vom Opfer als stellvertretendem Strafakt. Vielmehr haben schon die alttestamentlichen Opfer den Sinn einer Nahebringung des Sünders in der Opfergabe zu Gott, so dass der Priester, der stellvertretend für den Opfernden eintritt, denselben bedeckt, weil kein lebendiges Geschöpf ohne Beruf in Gottes Nähe kommen darf, wenn es nicht vernichtet werden will. Lässt aber Gott den Einzelnen, oder das Volk, das seiner Sünde bewusst ist, durch den berufenen Stellvertreter, den Priester, mit seiner Gabe sich selbst nahe kommen, so wird eben dadurch die durch die Sünde eingetretene relative Trennung von Gott aufgehoben. Der ganze Opferakt setzt nicht einen zornigen, sondern einen gnädigen Gott voraus, der durch jenen Opferkult das die Trennung von ihm bewirkende Misstrauen der Sünder gegen seine Liebe heben will. Auch auf das Opfer Christi findet jene Vorstellung eines stellvertretenden, den Zorn versöhnenden Strafopfers keine Anwendung, weil schon die Grundlage dieser Vorstellung falsch ist, dass durch die Sünde zwischen Gottes Gerechtigkeit

und Gnade ein Gegensatz eingetreten sei. Jene Gerechtigkeit mit Vergeltung, die in dem Satze gipfelt: fiat justitia, pereat mundus! ist kein religiöser Gedanke und entspricht nicht den Lehren der Bibel. Gottes Gesetz und Gottes Gerechtigkeit kann nicht auf das Verderben, sondern nur auf das Wohl der Menschen gerichtet sein. Gottes Gerechtigkeit ist sein folgerechtes Verfahren zum Heil der Glieder seines Gottesreiches und ist daher Eines mit seiner Gnade.

Nach Analogie des soeben dargelegten alttestamentlichen Opferbegriffs lehrt uns das Neue Testament auch das priesterliche Tun Jesu, das Selbstopfer seines Lebens und Sterbens, beurteilen. Christus hat sich, wie oben gezeigt worden, als der königliche Priester erwiesen, indem er als Mensch die Nähe und Gemeinschaft Gottes besitzt und durch alle Erfahrungen seines Leidens und Sterbens behauptet. In diese Nähe und Gemeinschaft Gottes, die er selbst besitzt, führt er auch die Glieder seiner Gemeinde ein, indem er durch das Opfer seiner selbst das Misstrauen wegnimmt, das die Menschen als Wirkung ihres Schuldgefühls von Gott trennt. Sein Tod ist gleichsam das Kompendium seines ganzen wertvollen Lebens im Dienst Gottes und im Dienst der zu gründenden Gemeinde. Hätte Jesus den Tod nicht erlitten oder wäre er ihm nur ein unentrinnbares Verhängnis gewesen, ohne ihm als einer göttlichen Fügung, die aus seinem eigentümlichen Berufe folgte, mit persönlichem Willensentschluss zuzustimmen, so hätte sein Leben jene Vollendung nicht gewonnen, welche nun auch die Menschen veranlasst, in religiöser Hingebung an Gott ihr höchstes Lebensziel zu suchen. Indem aber Jesus als Haupt der Gemeinde und sie priesterlich vertretend in seinem Tode sich selbst darstellte in seiner höchsten religiösen und sittlichen Lebensvollendung,

stellt er damit auch seine Gemeinde in dieselbe geistige Gemeinschaft mit Gott, die ihm selbst gewiss ist. Wenn endlich der Tod Christi auch als Lösegeld erscheint, so fügt dies zu dem Gesagten noch die Gewissheit hinzu, dass diese Gemeinschaft mit Gott für die an Christus glaubende Gemeinde auch durch den Tod nicht aufgehoben wird.

Jedenfalls ist aus der ganzen Darlegung so viel klar, dass Ritschl dem Tod Jesu keine Bedeutung für die Menschheit beimisst, abgesehen von der Bedeutung, die der Tod für ihn selbst hat, als seine höchste Lebensvollendung in seinem besonderen Beruf, der Stifter des Gottesreiches zu sein. Der Umfang des Berufsgehorsams Christi, der sein Leben ausfüllt und in seinem Tode zur Vollendung kommt, wird unter den zwei Gesichtspunkten des königlichen Prophetentums oder der Vertretung Gottes für die Menschen und des königlichen Priestertums oder der Vertretung der Menschen als seiner Gemeinde vor Gott begriffen. In diesem doppelten Wert seines Lebens ist Christus der Mittler der höchsten denkbaren Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen. Der Glaube aber, der die menschliche Bedingung der Teilnahme an dieser durch Christus vermittelten Gemeinschaft mit Gott ist, qualifiziert sich in diesem Zusammenhang als die eigentümliche Wertschätzung der Person Christi als des Offenbarers Gottes und des Gründers der Gemeinde. Demgemäss erscheint der Erfolg der Versöhnung in normaler Vollständigkeit und Deutlichkeit im religiösen Glauben an Christum. In demselben ergreift das Selbstgefühl, affektivoll erregt durch die Erkenntnis des eigentümlichen Wertes Christi, die christliche Weltanschauung als diejenige, die uns unseren höchsten Wert verbürgt, als Glied des Gottesreiches einen die ganze Welt überragenden selbständigen Wert

zu haben, um in der Gemeinschaft mit Jesu die Herrschaft über die Welt auszuüben und des Genusses ewigen Lebens sich zu freuen.

Es bleibt noch Ein Punkt zu besprechen übrig. Schon öfter wurde auf die Bedeutung hingewiesen, welche Ritschl der christlichen Gemeinde in seinem System anweist. Speziell die Betrachtung des Werks und der Person Christi bliebe unverständlich, wenn das, was Ritschl von Christus sagt, nicht stets bezogen würde auf die Gemeinde. Von diesem Boden aus ist denn auch die Abneigung begreiflich, die Ritschl allem, was nach Mystik riecht, entgegenbringt. Diese stete Berücksichtigung der Gemeinde zieht sich durch das ganze System hindurch und es könnte alles Bisherige nochmals speziell unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden. Es würde sich wohl lohnen, wenn jemand das System auf die Angemessenheit dieser Betrachtungsweise genau prüfen wollte. Wir müssen uns hier auf einige Hauptstellen beschränken, wo dieser Gesichtspunkt sich stark geltend macht.

Gleich im ersten § seines Unterrichts in der christlichen Religion macht Ritschl darauf aufmerksam, dass der Inhalt des Christentums nur unter der Bedingung der Wertschätzung der christlichen Gemeinde richtig aufgefasst werde. § 3 aber zeigt, dass der Standpunkt der christlichen Gemeinde durch die hl. Urkunden des Christentums, resp. durch die aus denselben geschöpfte, in der christlichen Gemeinde fortwaltende genaue Erinnerung an die göttliche Offenbarung in Christo in richtiger Weise zur Geltung komme. An diese Vermittlung durch Wort und Predigt in der christlichen Gemeinde ist denn auch jeder Einzelne allzeit für sein religiöses Leben gebunden. Ja, Ritschl geht so weit, zu sagen, dass das Christentum nicht den Einzelnen als

solchen von Gott zugebracht ist, sondern nur der Gemeinschaft, an welche der Einzelne gebunden ist und von welcher der Einzelne in die Gemeinschaft mit Gott und Christus aufgenommen wird. Damit wird namentlich auch die ewige Erwählung durch den göttlichen Gnadenratschluss beleuchtet, die sich auch nicht auf den Einzelnen, sondern auf die Gemeinde erstreckt, die von Ewigkeit her als der Endzweck Gottes mit der Welt im Ratschluss Gottes vorherbestimmt war, während der Einzelne immer nur in der Zeit und in der Verflechtung mit all den fördernden und hemmenden Einflüssen seiner Umgebung auf die Berufung Gottes eingeht. Damit lehnt Ritschl mit Entschiedenheit ein unmittelbares persönliches Verhältnis des einzelnen Gläubigen zu Christus, unvermittelt durchs Wort und die in der Gemeinde fortwirkende Erinnerung an Christus ab. Ja, selbst zwischen Christus und dem Vater besteht keine andere als eine ethisch vermittelte, in der Gemeinschaft der Willensregungen sich vollziehende Einheit. Denn die grundsätzliche Behauptung von Unmittelbarkeit irgend welcher Wahrnehmungen und Verhältnisse in unserer Beziehung zu Gott hebt die Möglichkeit auf, zwischen Wirklichkeit und Hallucination zu unterscheiden. Indem Ritschl leugnet, dass es für den Einzelnen ein unmittelbares persönliches Verhältnis zu Gott oder Christus gebe, das nicht vermittelt wäre durch die Gliedschaft in der Gemeinde und die Erinnerung an die im Worte Gottes ihr anvertraute und durch evangelische Predigt verkündigte persönliche Offenbarung Gottes, weiss er sich im Einklang mit der gesunden Lehre der Reformatoren im Unterschied zu mystischer Schwarmgeisterei und ungesundem Pietismus.

Dieser Hervorhebung der Gemeinde begegnen wir wieder in der Lehre von der Rechtfertigung, wenn sich

Ritschl so äussert: Die Rechtfertigung oder Versöhnung, wie sie positiv an die geschichtliche Erscheinung und Wirksamkeit Christi geknüpft ist, bezieht sich in erster Linie auf das Ganze der von Christus begründeten religiösen Gemeinde und auf die Einzelnen nur demgemäss, dass dieselben durch den Glauben sich dieser Gemeinde einreihen. Daher sind Sündenvergebung haben und zur Gemeinde Christi gehören gleichwertige Gedanken. Dies tritt nun besonders deutlich hervor in dem Correlatverhältnis zwischen Christus und der Gemeinde. Der paulinische Satz, dass die Gemeinde der Leib Christi sei, wird von Ritschl mit grösstem Nachdruck bis in die äussersten Konsequenzen vertreten.

Wir sind früher dem Satz begegnet, dass Gott, der nach christlicher Auffassung als die Liebe zu denken ist, zum Gegenstand dieser Liebe ihm gleichartige Wesen — gleichviel ob Eines oder mehrere — notwendig voraussetzt. Christus ist ewig Objekt dieser Liebe Gottes und als solcher der vom Vater erzeugte und ewig geliebte Sohn Gottes. Aber dies ist er als Haupt und Herr des Gottesreiches, das in ihm von Ewigkeit her im Ratschluss Gottes begründet ist. Daraus folgt nicht nur, dass der Einzelne Anteil an Christus hat bloss als Glied der Gemeinde, sondern auch, dass Christus in allen den Qualitäten, in denen er in seinem Leben und Wirken offenbar ist, Eins ist mit der Gemeinde. Nach seiner priesterlichen Tätigkeit ist dies ja auch die allgemeine Ansicht; da ist er der Vertreter der Menschen. Dies bezieht sich aber auch auf sein königlich Prophetentum, in dem er der Offenbarer Gottes ist. Es gehört zur vollständigen objektiven Bestimmung der Gottheit Christi die Voraussetzung, dass diese Attribute auch in der Gemeinde des Gottesreiches existiren. Ritschl hat zwar in der 2. Auflage seines Unterrichts in der christ-

lichen Religion den Satz gestrichen, dass die Gottheit Christi nicht als Ausdruck eines absoluten Abstandes seiner Person von den Gliedern seiner Gemeinde verstanden werde. Allein in § 12, Anmerkung b der 2. Auflage hält er doch daran fest, was ja aus dem System notwendig folgt, dass Christus als Herr aller Dinge und als Zweck der Wertschöpfung nicht vorgestellt wird als vereinzelter Person, sondern so, wie er mit seiner zum Reiche Gottes bestimmten Gemeinde verbunden ist, welche deshalb an seiner Herrschaftsstellung über die Welt Teil nimmt. Wenn Ritschl auch das Prädikat der Gottheit in der Art, wie sie Christo eignet, als vollendete Offenbarung der Liebe Gottes und als Betätiger der göttlichen Weltherrschaft, der Gemeinde zuerkennt, so hat dies natürlich die Meinung, dass die Gemeinde sie hat als die Gemeinde Christi, die sich von ihm abhängig weiss, in der er Gestalt gewinnt. Nicht in mystischer Vergottung kommt der Gemeinde das Prädikat der Gottheit zu, sondern so, dass sie mit ihrem Glauben eintritt in das Abhängigkeits- und Gemeinschaftsverhältnis zu Gott, wie es Christus ihr vermittelt und dadurch, dass sie in der Betätigung der Bruderliebe die Offenbarung Gottes als der Liebe quantitativ vollendet.

Zum Schluss noch ein kurzes Wort über die christliche Vollkommenheit, die der Mensch als ein Glied der Gemeinde Christi erreicht. Die christliche Vollkommenheit ist Eines mit der persönlichen Heilsgewissheit des Christen. Diese bewährt sich aber darin, dass der Christ in allen Lagen des Lebens auf Gott vertraut und Gott um Hülfe anruft. Dieser christliche Vorsehungsglaube ist nach Ritschl die christliche Weltanschauung in verjüngter Gestalt und wird auch vom einfachen Christenvolk als das anerkannt, wenn ihr Laienchristentum hauptsächlich in dem Vertrauen besteht, dass ihr Schick-

sal von Gottes Vaterliebe zum guten Ende geleitet wird. Dieser Vorsehungsglaube ist nicht etwa, wie der Rationalismus meint, ein Stück natürlicher Religion. Auf jenem Boden leidet der Vorsehungsglaube schliesslich stets Schiffbruch; er ist vielmehr die eigentümlichste Probe der Versöhnungsreligion. Nur sie prägt uns die Gewissheit ein, dass unsere Schwachheit uns nicht zu gering und unsere Sünde uns nicht so verwerflich macht, um nicht Gott als unserm Vater zu vertrauen, ihm zu nahen, in Demut anzuhängen und also die Erfahrung zu machen, dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten gereichen. Zu dieser Betätigung des Glaubens an eine väterliche Vorsehung gehört aber 1) die Demut im Verhältnis zu Gott, welche als der Akt freiwilliger Unterordnung unter Gottes heilsamen Willen die religiöse Tugend heissen kann, in der sich die christliche Vollkommenheit bewährt. Dazu gehört 2) die Geduld im Verhältnis zur Welt, welche ausdrückt, dass man in der demütigen Ergebung in Gottes Willen die Freiheit über die Welt und ihre fördernden wie hemmenden Einwirkungen gewinnt. Dazu gehört 3) das Gebet, in dem wir den aus der Versöhnung entspringenden Glauben an den himmlischen Vater bekennen und betätigen und uns selbst und andere durch dasselbe in der Demut und Geduld befestigen.

Das sind die religiösen Funktionen, in denen die christliche Vollkommenheit sich darstellt und die persönliche Heilsgewissheit erlebt wird. Dazu kommt aber, dass jeder Christ als Glied des Reiches Gottes zum Handeln aus dem Motiv der Liebe verpflichtet ist. Auch die Erfüllung dieser sittlichen Liebespflicht gehört zur christlichen Vollkommenheit. Diese Liebespflicht haben wir uns aber nicht als eine endlose Reihe von guten Werken, die in jedem Zeitmoment in zahlloser

Fülle auf uns einstürmen, vorzustellen. Wenn der Christ seine Aufgabe so betrachtet, so könnte er nie zum Bewusstsein der Vollkommenheit kommen; er brächte es nie zu einem Ganzen. Vielmehr beschränkt sich jene Aufgabe der allgemeinen Liebespflicht auf unseren sittlichen Beruf. Jeder einzelne erfüllt seine Stellung im Ganzen des Gottesreiches am besten, wenn er das allgemeine Gesetz der Liebe in seinem besonderen Beruf oder in der Kombination von Berufen erfüllt, welche er in seiner Lebensführung zusammenzufassen im Stande ist. In der Treue in seinem sittlichen Beruf leistet jeder ein Ganzes, ein Lebenswerk und bewährt sich hiedurch als sittlichen Charakter. Fallen hier Abstufungen zwischen den Leistungen verschiedener Menschen in die Augen, so dürfen dieselben nicht als Klassenunterschiede des Vollkommenen und Unvollkommenen beurteilt werden, sondern sie zeigen nur, dass hier das Gesetz des Werdens gilt, gemäss dem einer näher am Ziel ist als der andere.

So besteht denn die christliche Vollkommenheit, nach der ein Christ streben soll, darin, dass ein jeder in seinem religiösen Glauben und sittlichen Handeln ein Ganzes in seiner Art, ein christlicher Charakter werden soll. Weil das Christentum unter allen Religionen allein das allgemein religiöse Bedürfnis befriedigt, uns zur vollen Gemeinschaft mit Gott zu erheben und uns in der Welt zu einem überweltlichen Ganzen zu machen: deswegen ist diese historisch-besondere Religion die allgemeine wahre Religion selbst und das höchste Gesetz des menschlichen Geistes.

III.

Damit glaube ich Ihnen ein wenn auch unvollständiges, doch wahrheitsgetreues Bild des Ritschl'schen Religionsbegriffs vorgeführt zu haben. Manches konnte ich nur ganz kurz berühren; namentlich habe ich die ethische Seite seines Lehrgebäudes nur in soweit berücksichtigt, als dies zum Verständnis seiner religiösen Anschauung notwendig war. Nun liegt aber gerade auf ethischem Gebiet Ritschl's Stärke, und viel ungeteilter wird die Zustimmung dort sein als auf dem Gebiet seiner religiösen Anschauungen. Immerhin ist Ihnen gewiss schon aus diesem kurzen Abriss deutlich geworden, dass wir es hier mit einem ganz eigenartigen Denker zu tun haben, der auf dem Gebiet der Theologie ein Neues pflügt und sich unter keine unserer landläufigen theologischen Parteien subsumiren lässt. Er beschuldigt die ganze bisherige Theologie, die Orthodoxen wie die Spekulativen, einer falschen Methode, d. h. eines falschen Intellektualismus. Trotzdem das Christentum als ein Erzeugnis göttlicher Offenbarung betrachtet wurde, habe man neben demselben eine natürliche oder Vernunftreligion bestehen lassen, die von dem Menschen auf dem Weg theoretischer Erkenntnis gefunden sein wollte. Zu dieser natürlichen Religion werde dann das Christentum als die aus Offenbarung geschöpfte Religion hinzudirt. Da sich aber diese beiden Summanden als ganz heterogene Posten herausstellten, die sich nicht zur Einheit zusammenrechnen liessen, so gab sich die christliche Apologetik unendliche Mühe, auch das Christentum als rational nachzuweisen, erwies aber damit dem Christentum den schlechten Dienst, dass dadurch die festen Positionen der religiösen Offenbarung auf jenem ihr ganz fremden Boden theoretischer Erkenntnis ins Schwanken gerieten. Vollends die Ansprüche der spe-

kulativen Theologie, auf metaphysischem Weg durch Abstraktionen und logische Schlüsse die naiven religiösen Vorstellungen des Christentums zum wissenschaftlichen Begriff zu erheben und auf solchem Weg das Christentum als die absolute Religion zu rechtfertigen, weist Ritschl als ganz verfehlt zurück. Auf wissenschaftlichem Weg kann die Gottesidee gar nicht gefunden werden. Sie liegt auf einem ganz anderen Gebiet als dem, wo die Wissenschaft tätig ist.

Ritschl steht, wie wir gesehen haben, auf dem Boden der Lotzeschen Erkenntnistheorie, der seinerseits wieder von Kant'scher Grundlage ausgegangen ist. Demgemäss ist das theoretische Erkennen an die Erfahrung gebunden; weiter als die Erfahrung reicht das Wissen nicht. Sein Gebiet ist, die Wechselbeziehungen des Gegebenen zu erkennen. Auf dem Naturgebiet, wo das Gesetz der Notwendigkeit herrscht, kann das theoretische Erkennen vermittelt des Kausalgesetzes und logischer Schlussfolgerungen die Gesetze der Erscheinungen nachweisen. Hier mag es auch, so weit seine Mittel reichen, nach den Gründen des Seins forschen. Den Gott, der dem religiösen Bedürfnis genügt, der uns ein Trost ist in der Not des Daseins und trotz unserem Verflochtensein mit der endlichen Welt uns unseren Wert als ein überweltliches Ganzes verbürgt: diesen Gott wird jenes theoretische Erkennen mit den Mitteln, über die es verfügt, auf dem Boden, wo sein Wirkensgebiet ist, niemals finden. Ja, weil die Welt der sinnlichen Erfahrung sich stets als eine Vielheit von Einzeldingen darstellt, ist es dem theoretischen Erkennen nicht einmal auf dem Gebiet der äusserlich sichtbaren Dinge möglich, den Gedanken der Einheit und Ganzheit der Welt zu fassen. Wo immer, sei es in pantheistischer oder materialistischer Weise, diese Behauptung der Einheit der Welt auftritt, hat das

theoretische Erkennen seine Methode verlassen; es macht sich in solchen Behauptungen ein verirrter religiöser Trieb geltend, der nicht dem theoretischen Erkennen, sondern der Einbildungskraft entspringt.

Der Gottesgedanke liegt auf einem ganz anderen Gebiet als dieser Domäne des theoretischen Erkennens, dem Gebiet der Naturnotwendigkeit; er liegt ganz auf dem Boden der Freiheit, der Selbständigkeit des Geisteslebens gegenüber der Natur. Die Gottesidee verbürgt dem Menschen seine geistige Selbständigkeit und erhebt ihn als ein Ganzes von unermesslichem Wert über alles geteilte Sein der Welt. Auch der Gedanke der Freiheit ist kein Ergebnis theoretischer Erkenntnis; aber sie muss mit Kant als Postulat der praktischen Vernunft anerkannt werden; denn das praktische Verhalten des Menschen geht von der Voraussetzung aus, dass er frei ist, dass er nicht von der Naturnotwendigkeit, sondern von höheren Zweckgedanken in seinen Willensentschlüssen bestimmt ist. In dieser Linie der Freiheit ist der leitende Gedanke Gott und sein Reich, sofern der Mensch in der religiösen Abhängigkeit von Gott seine sittliche Freiheit erlangt.

Aber diese Linie der Freiheit ist durchaus und völlig getrennt von jener anderen Linie der Naturdinge; eine tiefe, unüberschreitbare Kluft trennt Natur und Geist von einander. Jedes dieser beiden Gebiete hat seine besonderen Erkenntnisprinzipien; dort ist's das theoretische Erkennen, das von allen religiösen Gesichtspunkten unbehelligt, seines Amtes warten soll; hier ist's die Offenbarung, durch welche Gott seinen Ratschluss und Willen dem Menschen aufschliesst, gegen deren Inhalt dem theoretischen Erkennen durchaus kein Einspruchsrecht zusteht. Aber eben darum ist es auch ganz verkehrt, wenn man mit der Orthodoxie zwischen diesen

beiden sich ausschliessenden Linien Brücken schlagen will, sei es um die Rationalität der Offenbarung zu erweisen, sei es um auf dem Weg des natürlichen Erkennens zu einer natürlichen Gotteserkenntnis zu gelangen, oder wenn man gar mit der spekulativen Theologie die eine Linie in die andere hinüberführen will. Ein feuriger Verehrer Ritschl's, Julius Thikötter, (Darstellung und Beurteilung der Theologie A. Ritschl's, 1883) fasst die Methode Ritschl's in den Satz zusammen, er setze (mit Gneisenau zu reden) den letzten Hauch von Mann und Ross daran, die aus der natürlichen Vernunft abgeleitete Gotteserkenntnis bis in ihre letzten Schlupfwinkel zu verfolgen und zu vernichten.

Ich glaube damit in aller Schärfe den charakteristischen Punkt an Ritschl's Theologie gezeigt zu haben, wo man sich ihr gegenüber entscheiden muss. Ist dieser Dualismus haltbar? Ist er wirklich die Rettung der christlichen Theologie aus allen Kontroversen? In des vorhin genannten Thikötter's begeistertes Lob können wir nicht einstimmen; wir müssen gegen diesen schroffen Dualismus einige bedeutende Reservationen geltend machen.

Darf dies jemandes Aufgabe sein, eine auf welchem Weg immer geschöpfte Gotteserkenntnis zu verfolgen oder zu vernichten? Wir meinen, jeder Weg, der zur Erkenntnis Gottes führt, diene dem Interesse der Religion und könne am wenigsten dem Christentum schaden, das ja nur den Einen wahren Gott kennt, zu dem jeder Weg hinführt, sobald er ein Weg wirklicher Gotteserkenntnis ist. Wir wollen das Christentum damit keineswegs zu einer Religion von nur relativem Wert machen, neben dem auch die andern Religionen ihr Recht haben, noch ist uns dasselbe der Endpunkt einer immanenten religiösen Entwicklung von unten nach oben. Das Christentum ist die in positiver Offenbarung wurzelnde

absolute Religion. Indem es aber geschichtlich neben anderen Religionen erscheint; ist das, was als wahrhafte Religiosität in den vorchristlichen Religionen erscheint, pädagogisch bedeutungsvoll für die Hinzuführung zur christlichen Religion. Dies gilt nicht nur von der Religion Israels, sondern auch von den heidnischen Religionen. Wir haben oben gezeigt, dass Ritschl diesen ächt religiösen Zug auch im Heidentum anerkennt.

Woher kommt aber dort die wie immer beschaffene religiöse Erkenntnis? Jedenfalls nicht durch das theoretische Erkennen der Natur, nicht durch philosophische Spekulation; denn diese zertrümmere stets den naiven religiösen Glauben, der durch besondere Erfahrung auf dem Gebiet der Natur oder der Menschengeschichte erweckt wird. Aber dies Moment des Besonderen, das nach Ritschl jeder göttlichen Offenbarung eignen soll, müssen wir doch etwas näher untersuchen.

Wenn wir irgend einen heidnischen Naturmythus in's Auge fassen, z. B. den ägyptischen von Horus oder den ähnlichen auf griechischem Boden von Demeter: was ist die religiöse Grundlage derselben? Was ist das Besondere, das das Gemüt religiös affiziert hat? Offenbar ist es der Kontrast dort zwischen der Leben spendenden Fruchtbarkeit des Nils und dem ertötenden Einfluss der Wüste, hier der Wechsel der Jahreszeiten, worin das sinnende Gemüt eine göttliche Manifestation ahnt. Aber nicht ein einmaliger ausserordentlicher Akt beeinflusst das Gemüt in dieser Weise, sondern gerade das Stetige, Gesetzmässige dieser Erscheinungen. Dies zeigt sich ja auch darin, dass Demeter als die Beschützerin von Recht und Gesetz gilt. Hier ist also die sinnende Betrachtung des Naturlaufs in seiner Gesetzmässigkeit das Mittel zur Gotteserkenntnis geworden. Ähnliches ergibt sich aus der Betrachtung der allgemein verbreiteten heidnischen Kos-

mogonien, welche in irgend einer Weise die bestehende Welt auf eine göttliche Ursächlichkeit zurückführen. Hier steht geradezu das Kausalitätsgesetz im Dienste religiöser Naturbetrachtung. Dies religiöse Interesse läuft neben dem wissenschaftlichen her und wird durch solche Naturbetrachtung befriedigt. Dies ist aber durchaus nichts Ungesundes, nichts dem Christentum Nachteiliges; vielmehr übt Christus selbst solche religiöse Naturbetrachtung aus; die Bergpredigt, die Gleichnisse beweisen reichlich, wie sehr auch ihm die Natur eine Offenbarung Gottes und ein Sinnbild der Realitäten des Gottesreiches ist. Paulus aber fasst dies im Römerbrief zu einer Art theologischen Kanons zusammen, wenn er 1, 19 f. als Inhalt der göttlichen Offenbarung nennt: Gottes unsichtbares Wesen, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit, wird seit Erschaffung der Welt deutlich ersehen, so man es in den Werken betrachtet. Ja, er hält diese Erkenntnis Gottes aus den Werken der Schöpfung für so genügend, dass er den Heiden jede Entschuldigung abschneidet, wenn Gottes Zorn sie trifft, weil sie trotz der erlangten Gotteserkenntnis Gott doch nicht als Gott verherrlichten, noch ihm dankten. Er sagt dies um so eher, weil er Röm. 2, 14 f. auch noch auf die allgemeine sittliche Ausrüstung hinweisen kann, welche die Menschen ursprünglich als Menschen, als geistleibliche Wesen mit sittlichem Beruf, von Gott empfangen haben.

Hier liegt offenbar ein Gebiet göttlicher Offenbarung und daraus quellender Gotteserkenntnis, das von der in Christo geschehenen Offenbarung Gottes sich unterscheidet. Und zwar besteht diese natürliche und sittliche Offenbarungsquelle Gottes neben der in Christo wirksam gewordenen auch jetzt noch fort. Wir können in der Tat keinen Grund absehen, warum wir als Christen leugnen sollten, dass Natur und Gewissen ein Erkenntnis-

grund Gottes seien, warum wir vollends alle hieraus geschöpfte Erkenntnis Gottes zurückweisen sollten. Es ist eine Tatsache, die man auf Ritschl'schem Boden nicht leugnen sollte, dass auch heutzutage viele lebendige Christen aus der Betrachtung der Natur und der Menschen-geschichte religiöse Erkenntnis und Erhebung schöpfen. Es ist nichts anderes als ein theologischer Machtspruch, wenn Ritschl sagt, alle solche vorgebliche natürliche Gotteserkenntnis sei nur ein dürftiger Fetzen aus der christlichen Weltanschauung. Wenn ich mit dem Psalmisten sage: Die Himmel erzählen die Ehre Gottes und die Feste verkündigt das Werk seiner Hände; wie viel sind doch deiner Werke, o Herr! Du hast sie alle weislich geordnet und die Erde ist voll deiner Güter; wenn die Natur meinem Gemüt gewaltig zeugt von Gottes Macht und Weisheit, Grösse und Herrlichkeit, so unterscheide ich dabei sehr wohl diese aus dem «Buch der Natur» gewonnene Erkenntnis Gottes von derjenigen, die ich aus dem Reich der Gnade schöpfe, deren Offenbarung Christus ist. Aber diese Offenbarungen widersprechen sich nicht in meinem Innern, sondern je empfänglicher mein Gemüt ist für die Offenbarung Gottes in der Natur, um so williger höre ich auch die Botschaft des Heils, und jemehr meine Seele von der Gnade Gottes in Christo erfüllt ist, um so offener ist mein Aug und Herz für Gottes Macht und Weisheit auch in der Natur. Wie viel näher liegt es da doch und wie viel mehr entspricht es einer religionsgeschichtlichen Auffassung, wenn man mit Al. Schweizer fortschreitende Stufen der göttlichen Offenbarung unterscheidet: die Stufe der Natur, die Stufe des Gesetzes und die Stufe der Gnade, wobei die höhere Stufe stets das wahre und bleibende der niedrigeren in sich aufnimmt. *)

*) Es ist uns überhaupt unklar, wie unser geehrter Opponent in der asketischen Gesellschaft Herr Pfarrer v. Schulthess

Wenn wir demnach gegen die Ritschl'sche Ausschlussung aller anderen Wege der Erkenntnis Gottes ausser der Offenbarung Gottes in Christo als gegen eine Beraubung des religiösen Gemütes protestiren, so hat anderseits doch unser obiger Nachweis, wie auch ausser Christus das Gemüt religiöse Nahrung findet, gezeigt, dass diese Befriedigung nicht auf wissenschaftlichem Wege erfolgt. Darin stimmen wir Ritschl bei, dass auf wissenschaftlichem Weg kein allgemein nötiger Beweis für das Dasein Gottes zu führen ist und dass die wissenschaftliche Naturbetrachtung überhaupt nach einer anderen Richtung schaut als die religiöse. Mir will aber scheinen, man vergleiche etwas Ungleiches, wenn man die wissenschaftliche Methode des Naturerkennens mit der Religion vergleicht. Den Tatsachen, mit denen ich es in der Religion zu tun habe, entspricht vielmehr auf der andern Seite die phänomenale Welt und dem wissenschaftlichen Erkennen der letzteren entspricht auf dem religiösen Gebiet die Theologie, welche die Art jener religiösen Erfahrungen wissenschaftlich untersucht. Darin geben wir nun Ritschl vollkommen Recht, dass die Linie der religiösen Erkenntnis derjenigen der Sinnenerkenntnis parallel geht, dass sie sich also nicht treffen, oder noch genauer gesagt, dass das Organ für die religiösen Erfahrungen ein ganz anderes ist als das Organ der sinnlichen Wahrnehmung. Die Objekte der religiösen, wie der sinnlichen Erfahrung sind die gleichen; sie gehören der äusserlich phänomenalen Welt an. Dies ist nicht nur bei der Natur der Fall, welche hier Gegen-

sich auf Alex. Schweizer berufen konnte als den Theologen, der Ritschl am nächsten stehe. Vielmehr ist die dogmatische Methode Schweizer's von der Ritschl's grundverschieden, mögen sie sich auch in einzelnen Resultaten berühren. Man vergleiche dessen «Zukunft der Religion», wo er gegen den von neukantischer Seite eingeführten Dualismus entschieden protestirt.

stand sinnlicher Wahrnehmung, dort aber religiöser Beurteilung ist; es trifft dies auch auf Jesus Christus zu als die wesentliche Offenbarung des unsichtbaren Gottes. Er ist solch ein Gegenstand religiöser Wertschätzung nur als Glied der phänomenalen Welt; wäre Gottes unsichtbares Wesen nicht in ihm Mensch geworden und damit eingegangen in den Zusammenhang menschlicher Geschichte, so hätte er auch nie Gegenstand unseres religiösen Glaubens werden können. Der religiöse Glaube ergreift die göttliche Offenbarung; diese aber fällt stets in die phänomenale Welt der Natur oder Geschichte. Wir begreifen die ganze göttliche Heilsoffenbarung alten und neuen Bundes nur in der Weise, dass Gott seinen ewigen Heilsratschluss in dem geschichtlichen Zusammenhang der Dinge enthüllte; auf diesem Gebiet der Wechselbeziehung freier menschlicher Geister ist der Ort, wo die neuen Fäden unmittelbarer göttlicher Geisteswirkungen angesponnen und in das Gewebe menschlicher Geschichte hineingewoben werden.

Im Objekt liegt also durchaus kein Dualismus vor: Natur und Geschichte sind für die sinnliche Wahrnehmung wie für den religiösen Glauben derselbe Ausgangspunkt der Betrachtung; aber sie werden hier und dort verschiedenartig angeschaut und beurteilt. Wie der Mensch äusserliche Sinne hat, durch welche seinem Geist die äusserliche Erscheinungswelt vermittelt wird, so ist dem Menschen auch ein religiöser Sinn angeboren; er gehört wie die sittliche Anlage zu seiner ursprünglichen Menschennatur, so weit er ein geistleibliches Wesen ist. Ein mathematisch zwingender Beweis ist freilich für diesen religiösen Sinn so wenig zu leisten, wie für die sittliche Anlage der Freiheit. Aber er ist wie letztere ein Postulat der praktischen Vernunft. Wir bemerken, dass die Menschen eine

religiöse Weltanschauung in irgend einer Weise überall betätigen. Ritschl hat höchst scharfsinnig gezeigt, wie auch der seinen Atheismus laut bekennende Materialismus jenen religiösen Trieb nicht verleugnen kann, wenn er seine Götzen «Kraft und Stoff» aufrichtet. Dies «innere Licht», wie Jesus (Matth. 6, 23) nach der Analogie des Lichtes des Leibes, des Gesichtssinnes, diesen religiösen Sinn nennt, erkennt in der Natur und in der Geschichte eine Offenbarung des Göttlichen. Er ist das Organ, durch welches Gott sich dem Menschen zu erkennen geben will. Das tatsächliche Vorhandensein solch eines religiösen Sinnes im Menschen ist auch der kräftigste Beweis für das Dasein Gottes. Ist dieser religiöse Sinn eine allgemein menschliche Tatsache, so muss dasjenige, worauf dieser Sinn sich bezieht, so gut als reales Sein erkannt werden, wie dasjenige, worauf sich die äusserlichen Sinne beziehen. Weil die lebendigen Wesen Augen und Ohren haben, existirt das Licht und der Ton, und der gelehrte Physiker, der das Licht und den Ton nur als Erscheinungen so und so viel mal schwingender Äthermoleküle erklärt, wird als Mensch nicht von schwingenden Molekülen, sondern von Licht und Ton reden und zweifelt nicht an ihrer Realität. So gewiss nun dem Auge die Realität des Lichtes und dem Ohr die Realität des Tons ist, ebenso gewiss ist auch jenem «innern Licht» die Realität Gottes. Ich trete mit meinem Selbstgefühl in eine lebendige Beziehung zu diesen religiösen Erfahrungen, ich fühle mich abhängig von einer höheren Macht, die ich fürchte, und fühle mich doch wieder in Sehnsucht zu ihr hingezogen, weil ich nur in der Gemeinschaft mit ihr für mein Selbst einen festen Halt bekomme in der Welt. Auch mein Wille wird durch jene religiösen Erfahrungen kräftig angeregt, so sehr, dass diese Willensanregungen kräftiger sind als

diejenigen, welche von natürlichen Trieben ausgehen. Dies alles nötigt mich, in meiner Vorstellung jene Erfahrungen als Wirkungen eines realen Seins zu beurteilen, eines Seins, das nicht weniger real sein kann als die natürlichen Dinge, von deren Realität ich mich im Gegensatz zu einem subjektiven Idealismus auch dadurch überzeuge, dass ich mit meinem geistigen Ich fühlend, vorstellend, wollend, wirkend in ein Wechselverhältnis zu ihnen trete.

Nun haben aber jene religiösen Erfahrungen nur individuelle Bedeutung; sie haben keinen allgemein nütigenden Charakter; ich kann keinen andern zum Glauben zwingen durch logische Beweise von den religiösen Erfahrungen aus, die ich gemacht habe. Dies schliesst aber nicht aus, dass sie in individueller Beschränkung eben so nütigende Kraft haben als die Sinneserfahrungen. Denn auch von letzteren hat Kant gezeigt, dass sie stets subjektiver Art sind. Dies werden wir freilich nicht so verstehen, dass hinter der Erscheinung erst das wahre «Ding an sich» liegt. Die Kritik, welche Lotze gegen das Kant'sche «Ding an sich» ausübt, scheint mir durchaus zutreffend. Allein so wenig wir ein Recht haben, das wahre Wesen der Dinge erst hinter der Erscheinung derselben zu suchen, so gewiss ist, dass jeder in der Welt der Erscheinungen nur seine Welt und nicht die des andern sieht. Wenn wir nun nichtsdestoweniger die Identität der sinnlichen Anschauung bei allen behaupten, so beruht dies auf der stillschweigenden Voraussetzung der Identität der verschiedenen menschlichen Subjekte, respektive ihrer erkenntnismässigen Ausstattung. Diese Voraussetzung wird auch allgemein gemacht, sofern man die Sinneserfahrungen als identisch betrachtet. Alle Wissenschaft beruht auf dieser Voraussetzung. Sollte nun nicht auch auf reli-

giösem Gebiet eine ähnliche Voraussetzung statthalt sein, dass die religiöse Wertschätzung, die ich ausübe, in ähnlicher Weise auch von anderen ausgeübt werde, weil die religiöse Anlage etwas allgemein Menschliches ist. Ja, wenn wir als Christen die Hoffnung haben, dass einst alle Menschen zur Einigkeit des Glaubens kommen, dass Eine Herde unter Einem Hirten sein werde, beruht diese Hoffnung nicht auf der Voraussetzung der Identität der religiösen Erfahrungen? Wir werden immerhin nicht übersehen, dass bei der religiösen Wertschätzung das subjektive Moment viel stärker mitwirkt als bei der sinnlichen Anschauung. Denn die religiöse Anlage liegt wie die sittliche auf dem Boden der Freiheit und sie bedingen sich gegenseitig. Daher kann die religiöse Anlage entarten. Paulus zeigt uns in dem schon oben zitierten 1. Kapitel des Römerbriefs, wie namentlich die Sünde zerstörend auf den religiösen Sinn eingewirkt hat. Bei manchen Individuen und Völkern mag er völlig verkümmern. Aber weil dies eine krankhafte Verkümmern ist, gibt der Mangel des religiösen Sinnes bei solchen Menschen kein Recht zu leugnen, dass die religiöse Anlage zur ursprünglichen geistigen Ausrüstung des Menschen gehöre.

Dies scheint mir jedenfalls unwidersprechlich, dass die religiöse Anlage, die wir als Menschen haben, jedem als religiösem Subjekt das Recht gibt, die Gottesvorstellung als reales Sein zu beurteilen. Wollte man, wie Fr. A. Lange tut, diesen Schluss abweisen, ohne doch den religiösen Trieb als einen Schmarotzer an der menschlichen Natur zu verurteilen, so käme man unweigerlich zum vollständigsten Scepticismus. Nach meiner Ansicht liegt in dem unleugbaren religiösen Trieb und Bedürfnis der menschlichen Seele eine zwingende Nötigung auch für das theoretische Erkennen, die Gottesidee anzunehmen.

Würde jenem religiösen Bedürfnis nichts Reales entsprechen, so würde die Natur uns hier täuschen und wir würden an uns selbst irre, wir versanken in den Abgrund der Sceptis.

Ich glaube die religiöse Anlage nicht zu entwürdigen, wenn ich sie mit dem tierischen Instinkt vergleiche. Der Instinkt geht auf etwas, das hinter der sinnlichen Erfahrung des Tieres liegt. Aber der Instinkt täuscht das Tier nicht. Jenem instinktiven Sinn entspricht ein Reales. Der Instinkt ist unsern Zugvögeln ein ausreichender Grund, jenes unbekannte noch nie gesehene Südländ zu suchen, wo sie die Bedingungen für ihre Existenz finden. So ist denn auch dieser (wenn ich so sagen darf) religiöse Instinkt dem Menschen die sichere Gewähr für die Realität jenes seinem irdischen Gesichtskreis transcendenten göttlichen Seins.

Darin hat gewiss Ritschl Recht, wenn er sagt, das Dasein Gottes lasse sich nicht von der Natur im Unterschied zum Geist, sondern nur vom Geist aus erschliessen. Aber die richtig verstandenen Beweise für's Dasein Gottes haben den Menschen stets als Glied und Ziel der Natur in jenes Schlussverfahren mit einbegriffen; dies ist namentlich auch, wie Biedermann (Dogmatik § 639) zeigt, beim ontologischen Beweis der Fall, der von dem Verhalten der essentiell geschiedenen Daseinsformen Natur und Geist, die im Menschen zu einer Subsistenzform verbunden sind, den Schluss zieht, dass die ganze Natur da ist um des göttlichen Geistes willen, dem sie zum Mittel und Schauplatz seiner Offenbarung und seines Wirkens dient.

Wir sagen dies nur zur Widerlegung der Behauptung, die sog. ontologische oder metaphysische Theologie habe ihren Gottesbegriff nicht auch vom Standpunkt des menschlichen Geistes aus gewonnen. Nicht hier liegt der Unterschied zwischen Ritschl und der bisherigen

Theologie, sondern darin, dass Ritschl die Religion nur als ein praktisches Verhalten des menschlichen Geistes betrachtet, während die bisherige Theologie zwar die praktische Abzweckung der Religion auch anerkennt, aber ebenso nachdrücklich hervorhebt, dass dies religiöse Verhältnis sich auf Grund eines objektiven Tatbestandes vollziehe, der selbst ein wesentliches Stück der Religion ist, das daher die Theologie als die objektive Grundlage der subjektiven Religiosität in ihren Gesichtskreis einbezieht. Die Glaubenssätze sind nicht bloß als Werturteile, sondern als Seinsurteile gemeint, bei denen es sich schliesslich um die Frage handelt: Welchen Grund haben wir, unsere Glaubenssätze für objektiv wahr zu halten?

In der Religion handelt es sich also um ein objektives Sein; darum ist die Religion auch Gotteserkenntnis und zwar Erkenntnis im eigentlichen Sinn des Wortes, Erfahrung eines objektiven Tatbestandes. Wie alles Erkennen geht auch das religiöse Erkennen von Tatsachen aus. Könnte man mit Recht der Theologie, die man die metaphysische nennt, vorwerfen, «sie mache die Tatsachen, statt sie anzuerkennen», so würde ihr Anspruch, die religiöse Erkenntnis zu fördern, in sich zusammenbrechen. Aber dieser Vorwurf ist falsch. Sie geht von den Tatsachen religiöser Erfahrung aus und sucht wie alle Wissenschaft mit dem zu Gebote stehenden Erkenntnisapparat aus den einzelnen Erscheinungen das zu Grunde liegende Gesetz, aus den Wirkungen die Ursache zu erkennen. Die Theologie, genauer zu reden: die Dogmatik ist die denkende Verarbeitung von religiösen Erfahrungen, die wir als Kundgebungen eines objektiven realen Seins, als göttliche Offenbarung beurteilen. *)

*) Wenn Herr Pfarrer v. Schulthess die Einwendung erhob, das theoretische Erkennen der Wissenschaft kenne nur Natur

Handelt es sich aber auch bei den religiösen Erfahrungen um wissenschaftliche Erkenntnis, so ist in der Theologie die von gewissen Ritschlianern noch mehr als von Ritschl selbst perhorrescirte Metaphysik unumgänglich. Denn alle Wissenschaft beruht auf Metaphysik, weil sie sich nie an der sinnlichen Wahrnehmung genügen lässt, sondern auf den Geist in den Dingen, auf das Gesetz in den Erscheinungen zu kommen sucht. Aber damit wird die unmittelbare Erfahrung verlassen; daher ist auch der Satz, dass das Wissen nicht weiter reicht als die Erfahrung, nicht richtig. Jede Wissenschaft überschreitet diesen Satz, wenn sie von dem Boden richtiger Beobachtung aus durch Anwendung der Denkgesetze, durch Induktion und Analogie Schlüsse zieht, die einzelnen Erscheinungen auf gewisse Gesetze zurückführt, durch deren Anwendung andere Erscheinungen erklärt, Hypothesen aufstellt, welche sich hernach durch

und daher auch nur einen Causalzusammenhang und Notwendigkeit, so müssen wir dem widersprechen. Diese Bemerkung wäre richtig, wenn es kein anderes Sein gäbe als die phänomenale Welt und keine andere Wissenschaft als die Naturwissenschaft. Jedenfalls wäre es eine *contradictio in adjecto* von Geisteswissenschaften zu reden. Aber sollte denn der Geist das ihm selbst Ungleiche, die Natur, nicht aber sich selbst erkennen? Ist denn dem Geist die Natur ein gewisseres Sein als das eigene Sein? Hat nicht vielmehr Paulus Recht, wenn er 1. Kor. 2, 10 f. die Erkenntnistheorie aufstellt, dass keine Erkenntnis über das sich selbst Gleiche hinaus möglich ist. Daher ist eine Erkenntnis Gottes nur in so weit möglich als er sich zu unserm Gesichtskreis herablässt, d. h. sich offenbart, und in so weit als der Menschengeist ein Ausfluss des göttlichen Geistes also Gott gleichartig ist, wobei freilich *via eminentiæ et negationis* die endlichen Qualitäten von Gott fern gehalten werden müssen. Der heilige Geist, von dem Paulus 1. Kor. 2, 10 als christliches Erkenntnisprinzip redet, fällt hier nicht in Betracht, da er kein wissenschaftliches Erkenntnisprinzip ist.

Beobachtung bewähren. Das Kausalitätsgesetz, das die Naturwissenschaft so erfolgreich handhabt, ist ein durchaus metaphysisches Gesetz; denn die sinnliche Wahrnehmung kennt kein Kausalitätsverhältnis, sondern nur ein Nacheinander in der Zeit. Ich will nicht lange reden von den Molekülen, Atomen, Monaden oder seelischen Kraftzentren, die neuerdings in Mode kommen: dies alles sind metaphysische Begriffe auf dem Boden der Naturwissenschaft, die hinter aller Erfahrung liegen, die nicht durch sinnliche Wahrnehmung, sondern durch wissenschaftliches Schlussverfahren gewonnen worden sind. Ja mit der Bildung irgend eines Allgemeinbegriffs verlässt man den Boden unmittelbarer Erfahrung und bewegt sich auf metaphysischer Fährte.

Oben wurde darauf hingewiesen, wie sehr Ritschl die Allgemeinbegriffe als Realitäten bekämpft. Hier ist der Ort, Einiges über diese nominalistische Denkweise Ritschl's zu sagen. Er bestreitet natürlich nicht die Notwendigkeit, Allgemeinbegriffe zu bilden und er anerkennt ihren Wert als wissenschaftliche Hilfsmittel. Aber er bestreitet, dass denselben objektive Realität zukomme. Es handelt sich hier um das Verhältnis von Denken und Sein, um die Frage: Wie komme ich mit meinem Denken an die Dinge? Offenbar nur so, dass mein Geist den Geist in den Dingen erkennt. Jedes Phänomenon ist nicht bloß Natur, nicht bloß ausgedehnter und bewegter Stoff, nicht bloss ein zufälliges Aggregat von Atomen, sondern die Morphologie und Biologie bezeugen unwiderleglich, dass in den Dingen Geist, ein Gesetz liegt. Unser denkendes Erkennen ist denn auch nichts anderes als ein Nach-denken des in den Dingen sich äussernden Geistes. Daraus ergibt sich, dass nicht von unserem Denken aus sich das Sein konstruieren lässt, sondern dass wir mit unserem Nach-denken an das Sein

gewiesen sind. Wenn Ritschl den Platonischen Idealismus verwirft, so stimmen wir ihm darin bei. Dieser ist die Auffassung der Welt *sub specie aeternitatis*, d. h. vom Standpunkt Gottes aus. Da ist, um mit Ritschl zu reden, «eine Weltanschauung von oben nach unten» am Platz. Wir Menschen sind an eine andere Anschauung gewiesen. Wir kennen keine Gattungsbegriffe vor den Dingen; aber ebensowenig ist nach Ritschl der allgemeine Gattungsbegriff eine falsche Hypostasirung des hinter dem wirklichen Ding liegenden Schattenbildes desselben. Diese Vorstellung ist falsch. Der Gattungsbegriff liegt nicht hinter den Dingen, sondern in den Dingen. Er gehört durchaus mit zum wesenhaften Sein des Dinges, weil jedes Ding nur in seiner geistigen Form und in seiner Beziehung zu andern existirt und nur kraft des in ihm sich äussernden Geistes von meinem Geist erkannt wird als ein für sich subsistirendes Wesen. So oft wir ein Ding sehen und nennen, bilden wir einen allgemeinen Gattungsbegriff, in dem das Ding unserem Geist real wird. In jedem *nomen appellativum* wird für die sinnliche Wahrnehmung ein allgemein gültiger Begriff gestempelt. Daher war Adam der erste Metaphysiker, als er die von Gott ihm vorgeführten Dinge benannte. So existiren für uns allerdings keine Allgemeinbegriffe ausser den Dingen; aber ebenso wenig existiren Dinge ausser den Allgemeinbegriffen, in denen alles Einzelne für meinen Geist Realität gewinnt. Der metaphysische Trieb äussert sich darin, das einzelne Phänomenon unter seinem Allgemeinbegriff sich vorzustellen, um auf den Geist in dem Ding zu kommen und es damit aufzunehmen in den Zusammenhang des erkannten Seins und zum geistigen Eigentum zu machen. Für die Realität dieser Gattungsbegriffe macht es durchaus keinen Unterschied, ob sie allgemeiner

oder spezieller gefasst werden. Der Gattungsbegriff «Tier» ist nicht weniger real als der «Hund», und Ritschl selbst braucht die allerallgemeinsten Gattungsbegriffe «Natur», «Welt» als Wörter, die ein reales Sein ausdrücken.

Auf dem Gebiet des Welterkennens ist der Metaphysik jedenfalls nicht zu entrinnen. Aber mit um so grösserer Zuversicht wird sie auf dem Boden der Religion abgewiesen.

Nun gibt es ja gewiss eine unmittelbar praktische Religiosität, welche von Metaphysik ebenso weit entfernt ist als das Welterkennen des einfachen Mannes oder auch des Philosophen, so weit er nur als Mensch und nicht als Philosoph d. h. wissenschaftlich denkt. Wenn wir aber die religiösen Erfahrungen als Theologen wissenschaftlich beurteilen, so ist auch auf religiösem Gebiet der Metaphysik nicht zu entrinnen. Der Theolog haftet mit seinem Denken nicht an der einzelnen religiösen Erfahrung, sondern er sucht den Zusammenhang derselben unter einander, den subjektiven Vorgang bei derselben im menschlichen Geiste, ihren objektiven Grund in einer göttlichen Offenbarung und die Art derselben zu erkennen. Derselbe Erkenntnisapparat, der dem wissenschaftlichen Welterkennen dient, dient auch der wissenschaftlichen Erkenntnis der Religion. Es ist nicht tadelnswerter menschlicher Vorwitz, es ist kein «falscher Intellektualismus», sondern wir folgen einer unwiderstehlichen, unsern Wert als religiöses Subjekt verbürgenden Nötigung, wenn wir nach dem Grund aller religiösen Erfahrungen fragen und auch die religiösen Erfahrungen in die Einheit des menschlichen Bewusstseins aufzunehmen bemüht sind. Denn die Einheit unseres Bewusstseins erträgt jenen Dualismus nicht, dass man die religiösen Erfahrungen auf den Isolir-

schemel setzt und der Beurteilung durch den Intellekt entzieht. Nur sei sich der Geist des verschiedenen Ursprungs der sinnlichen und religiösen Wahrnehmung bewusst. Aber auch in der Theologie möchten wir wie im wissenschaftlichen Welterkennen wahre Sätze haben, in denen der objektive Tatbestand aller religiösen Erfahrung ausgesprochen ist. Dass es sich hier um einen objektiven Tatbestand, um ein reales Sein handelt, geht zwingend daraus hervor, dass allen diesen Sätzen der erste Satz zu Grund liegt: Gott ist. Stünde dieser Satz, der unwidersprechlich ein theoretisches Urteil enthält, nicht fest, so wäre es auch mit allem praktischen Interesse an der Religion vorbei.

Alle weiteren Urteile über Gott beruhen auf diesem ersten, dass Gott ist. Wenn ich sage: Gott ist ewig, allgegenwärtig, allmächtig, allweise, allgütig u. s. w., so sind diese Urteile stets als solche gemeint, die einen objektiven Tatbestand ausdrücken. Wenn Ritschl Gott als die Liebe definirt, so ist hiebei zu bemerken, dass diese Definition darum nicht glücklich ist, weil das Wort Liebe Gott nicht nach seinem Sein, sondern nach gewissen ethischen Qualitäten bezeichnet, deren Beziehung zu uns auf diesen Wert beurteilt werden. Nur nebenbei wollen wir bemerken, dass auch die Bezeichnung der Liebe ein Allgemeinbegriff ist, der auf metaphysischem Weg auf Gott angewendet wird. Denn wir erfahren immer nur einzelne Äusserungen Gottes und darunter solche, die keineswegs den Eindruck der Liebe machen. Wenn wir dennoch Gott als die Liebe bezeichnen, so hat unsere Erkenntnis aus den einzelnen Erfahrungen eine Art von Gesetz, eine Stetigkeit des Willens abstrahirt, das als Gesetz keineswegs Gegenstand unmittelbarer religiöser Erfahrung ist. Aber auf eine andere Schwierigkeit dieser Definition ist hier aufmerksam zu

machen. Wenn Gott als die Liebe und als nichts anderes bezeichnet wird, so müssen offenbar alle anderen Bestimmungen über Gott, welche die religiöse Erfahrung uns an die Hand gibt, dass Gott ewig, allmächtig, allgegenwärtig, allweise, heilig, gerecht etc. ist, in dieser allumfassenden Bezeichnung eingeschlossen sein und sich aus derselben ableiten lassen. Ritschl macht auch den Versuch dies zu tun; allein selbst seine Freunde und Anhänger können sich nicht verhehlen, dass dies äusserst gezwungen herauskommt. Aus der ethischen Qualität, dass Gott die Liebe ist, lassen sich die Eigenschaften Gottes, dass er ewig, allgegenwärtig, allwissend ist, nicht ableiten; sie liegen nicht im Begriff der Liebe. Denn die Art, wie Ritschl z. B. die Ewigkeit definirt, dass Gott als derselbe in sich selbst seinen Heilsratschluss stets aufrecht erhalte, ergibt nicht den Begriff der Ewigkeit, sondern den der Treue Gottes. Ewig ist Gott als der, der durch sich selbst ist, der ja auch sich selbst nennt: Ihvh.

Aber auch die anderen mehr ethisch bestimmten Eigenschaften Gottes lassen sich darum aus der Liebe nicht gut ableiten, weil ethische Qualitäten nicht wie das reale Sein im Verhältnis von Art und Gattung einander sich unterordnen lassen, sondern als Beziehungen eines geistigen Seins zu einem andern Sein als einzelne Arten neben einander stehen.

Am meisten aber muss diese Definition als ungenügend darum bezeichnet werden, weil die Liebe kein solches Prädikat von Gott ist, wodurch das Sein Gottes ausgesprochen würde. Das Wort Liebe setzt voraus, dass derjenige, der liebt, eine geistige Person ist, die mit einer andern geistigen Person, der die Liebe gilt, in Beziehung steht. Eine Definition aber, bei der das Wesentliche vorauszusetzen ist, kann unmöglich als die

höchste allumfassende Definition genügen. Auch Ritschl übersieht dies nicht; wir haben gehört, wie nachdrücklich er sich für den persönlichen Gott ausspricht. Unbegreiflich aber ist nur das, dass er in seiner Theologie nicht von Gott als dem persönlichen Geist ausgeht. Eine gesunde Metaphysik, welche die religiösen Erfahrungen analysirt und Gott aus seiner Offenbarung in Natur und Geschichte zu erkennen sucht, kommt darauf Gott zu fassen als durch sich selbst seienden Geist. Als Geist ist Gott von der Natur essentiell geschieden, über der Natur stehend, sie durchaus erkennend, mit seinem Willen beherrschend. Die Natur aber ist gemäss unserer religiös-sittlichen Erfahrung schlechthin abhängig vom Geist, wie denn auch wir Menschen unter Vorbehalt unserer Freiheit uns von Gott abhängig fühlen. Als persönlicher Geist aber tritt Gott mit dem Menschen als freiem Geisteswesen und dem kreatürlichen Bild Gottes in Wechselbeziehung; im Verhältnis zum Menschen treten jene ethischen Qualitäten Gottes auf, wenn wir Gott heilig, gerecht, treu, gnädig, langmütig, die Liebe nennen. Alle diese Bestimmungen lassen sich ohne Widerspruch von Gott ableiten, wenn er als persönlicher Geist erkannt ist. Die Persönlichkeit Gottes aber, d. h. die Besonderheit, die ihm als Geist im Unterschied zu allen anderen Geistwesen zukommt, ist die, dass er ewiger, durch sich selbst seiender, das Leben in sich selbst tragender Geist ist, der in sich selbst vollkommen, heilig und selig ist.

Wenn Ritschl bemerkt, die Fassung Gottes als persönlichen Geistes genüge darum nicht, weil der Begriff der Persönlichkeit allen möglichen Inhalt zulasse, so ist dies gewiss unerheblich; denn der besondere Inhalt, der Gott als persönlichem Geist zukommt, ergibt sich ja aus der Analyse der religiösen Erfahrung, resp. der göttlichen Offenbarung.

Wenn wir durch die Analyse der religiösen Erfahrung zur Erkenntnis Gottes als des persönlichen Geistes gekommen sind, so ist es nach meinem Dafürhalten kein tadelnswerter Sprung, wenn man diesen Begriff da einsetzt, wo die Metaphysik, die von der sinnlichen Erfahrung ausgegangen ist, zu gewissen Grenzen des Erkennens kommt, d. h. wenn man an Stelle des absoluten Weltgrundes, zu dem das Kausalitätsgesetz führt oder des geistigen Weltprinzips, zu dem die Teleologie hinleitet, den persönlichen Gott der religiösen Erfahrung substituiert. Nur soll man diesen persönlichen Gott nicht als das Ergebnis metaphysischer Welterkenntnis proklamieren, sondern soll sich des religiösen Ursprungs der Gottesidee bewusst bleiben. Das Recht zu solcher Substitution scheint mir aber darin zu liegen, dass dasselbe menschliche Subjekt sowohl auf der Linie natürlicher wie derjenigen religiöser Erkenntnis sich bewegt und dass diese doppelte Linie von der Einheit des menschlichen Bewusstseins zusammen gehalten wird. Da mag wohl, bildlich zu reden, der Blick des Einen Subjekts von der einen Linie der Betrachtung auf die andere hinüberschweifen, ohne dass darüber die wesentliche Verschiedenheit der Betrachtungsweisen verkannt würde. Als einen Missbrauch der Religion zu einem Mittel für die Lösung des theoretischen Weltproblems (wie unser Opponent Herr Pfr. v. Schulthess dies Verfahren nennt) möchte ich dies nicht bezeichnen. Denn wäre es ein Missbrauch, so würde er ja von religiöser Seite aus begangen, könnte also nicht vom theoretischen Welterkennen verschuldet sein. Aber vielleicht lässt sich das Weltproblem nur mit den Mitteln der Religion, d. h. durch die von der Linie religiöser Erfahrung gegebene Gottesidee lösen.

Mir scheint, dass Ritschl — um es kurz zu sagen — die erkenntnis- und gefühlsmässige Seite an der

Religion nicht genügend zur Geltung kommen lasse und dies darum, weil er verkennt, dass es sich in der Religion nicht in erster Linie um Werte, Zwecke, Güter, sondern sowohl beim Objekt als dem Subjekt der Religion um ein Sein handelt, nämlich um das Sein Gottes und um das Sein des menschlichen Geistes. Bei Ritschl kommt das Wort Christi nicht zur rechten Geltung: Dies ist das ewige Leben, dass sie erkennen dich den einigen wahren Gott und den welchen du gesendet hast Jesum Christum. Dass auch die Gefühlsseite der Religion bei ihm nicht genügend zur Geltung kommt, davon wird hernach, wo wir von der Abweisung alles Mystischen noch Einiges zu sagen haben, die Rede sein. Hingegen überwuchert nun im Ritschl'schen Religionsbegriff der Wille die beiden andern elementaren geistigen Funktionen. Es ist vergeblich, wenn Ritschl sich darauf beruft, dass er selbst erklärt habe, es sei ein Irrtum, ein Glied in dem Zusammenhang dieser menschlichen Geistesfunktionen in der Religion für fundamentaler und wichtiger zu halten als das andere. Er selbst fällt — darüber kann kein Zweifel walten — in diesen Irrtum durch die einseitige Betonung des Willens (vgl. Theologie und Metaphysik p. 45). Wir selbst haben oben nachdrücklich den Vorwurf von Ritschl fern gehalten, dass er Moralist sei. Dies ist eine schiefe Bezeichnung des soeben genannten Mangels der Ueberschätzung des Willens. Ritschl setzt durchaus nicht an die Stelle der Religion die Moral; sondern das Reich Gottes, das der Endzweck der Menschheit ist, in dem der Mensch seine sittliche Freiheit durch Betätigung allgemeiner Menschenliebe in seinem Beruf zu bewähren hat, ist in erster Linie ein religiöser Begriff, das von Gott gewährleistete höchste Gut der Gemeinde, in dem der Mensch in der Betätigung seiner Freiheit seine Abhängigkeit von Gott

erfährt. Aber eben diese religiöse Funktion wird in überwiegender Weise nur als Willensbetätigung bestimmt.

Diese Ueberschätzung des Willens folgt notwendigerweise aus der Ritschl'schen Auffassung der Religion, als einer praktischen Angelegenheit des menschlichen Geistes, wo alles nur nach Werten, Zwecken, Gütern beurteilt wird. Hier aber rufen wir Ritschl wider Ritschl an, der selbst erklärt, es sei ein erfolgloses Bemühen, in der Religion eine der drei Funktionen des Geistes über die anderen zu erheben, da alle drei gleich stark an der Religion beteiligt seien. So wenig wir zugeben können, dass Ritschl die Religion durch Moral ersetze, so gewiss sind wir, dass die Ritschl'sche Richtung in Moralismus ausarten wird.

Ich hoffe, es sei mir gelungen, meinen Consensus und Dissensus Ritschl gegenüber, soweit es sich um die richtige Auffassung des allgemeinen psychologischen Problems der Religion und um die wissenschaftliche Behandlung desselben in der Theologie handelt, Ihnen, Titl., zum Verständniss zu bringen. Ich möchte aber noch auf einige spezielle Punkte, welche das Christentum betreffen, zu reden kommen.

Wir wollen hier zunächst hervorheben, dass Ritschl Manches, das bisher hauptsächlich Gegenstand theologischer Verhandlungen war, einfach abschneidet als etwas, das überhaupt nicht Gegenstand religiöser Erkenntnis sein könne. So lehnt es Ritschl ab, dem Denken begreiflich zu machen, wie Gott sich geoffenbart habe, wie Jesus durch Gott in den Besitz des Offenbarungsinhaltes gekommen, wie von Gott aus die Person Christi geworden sei. Die persönliche Präexistenz Christi ist keine religiöse Vorstellung; und seine persönliche Postexistenz als der zur Rechten Gottes Erhöhte ist Eines mit der Fortdauer desselben Willens, der auf die Her-

stellung des Reiches Gottes gerichtet ist. Da Gott nur in der Betätigung seines Willens erkennbar, sein Wesen aber unserem Geist unerreichbar ist, so fallen auch die Kontroversen über die Trinität dahin. Die Theologie müht sich bei allem dem an Problemen ab, die dem menschlichen Geist stets verborgen bleiben. Hier heilt Ritschl den Schaden am kürzesten durch eine Amputation. Aber ich fürchte, die Wunden dieser Amputation bluten so, dass das Christentum sich daran verbluten wird. Gewiss hat schon Kaftan mit Recht vor einer solchen theologischen Fragenstellung gewarnt, die von Anfang an die Frage unbeantwortbar mache. Wenn aber Ritschl unserem Geist einfach das Fragen abgewöhnen will mit Rücksicht auf Probleme, welche die Christenheit Jahrhunderte hindurch aufs Tiefste beschäftigt haben und wenn damit die theologische Arbeit früherer Zeiten bloß als menschlicher Fürwitz taxiert wird, so wird Ritschl damit kaum so bald durchdringen. Diese Fragen drängen sich mit Macht immer wieder auf. Ich will hier nur kurz an Eines erinnern: Wenn Ritschl Gott als die Liebe definirt, der in Jesus Christus von Ewigkeit her den Gegenstand seiner Liebe gehabt, so stellt er damit unseren Geist direkt vor das Problem der Trinität und Präexistenz Christi. Der menschliche Geist kann gar nicht anders, als von jenem ewigen Liebesverhältnis zwischen Gott und Christo Schlüsse zu ziehen auf das innergöttliche Wesen des Vaters und des Sohnes. Ferner ist nicht zu vergessen, dass die Präexistenz als ein positives Stück des geschichtlichen Selbstzeugnisses Christi erscheint.

Dies führt mich auf einen anderen wichtigen Punkt, wo die Ritschl'sche Theologie sich Blößen gibt. Es ist ihre exegetische Grundlage. Die Benutzung der hl. Schrift entspricht keineswegs dem Kanon, den Ritschl

selbst aufgestellt hat, wenn er einen umfassenden und erschöpfenden Gebrauch derselben fordert. Ich muss meinerseits dem Urteil von Herrn Pfarrer C. Pestalozzi beistimmen, wenn er sagt: «Im Grunde sind es nur einige wenige stets wiederkehrende Sprüche, die wirklich gestaltend auf das System einwirken; andere ebenso fundamentale Stellen werden mit Stillschweigen übergangen oder müssen sich oft auf gewaltsame Weise jenen dominirenden Stellen anpassen lassen».

Wir möchten dies besonders mit Rücksicht auf das Hauptproblem, dem Ritschl's Untersuchung gewidmet ist, die Versöhnung, beweisen; Sie werden, Titl., natürlich nicht eine einlässliche Kritik der Ritschl'schen Versöhnungslehre erwarten; dies wäre ein Gegenstand für eine besondere, einlässliche Untersuchung, zu der mich mein Thema nicht verpflichtet. Ich beschränke mich daher auf die Berührung einzelner Hauptpunkte.

Vor allem aus fällt mir auf, dass Ritschl so wenig redet von Gottes Heiligkeit. Er definirt sie (R. u. V. II, §§ 12 und 13; cf. Unterricht § 11 b) als Einzigkeit Gottes, als Erhabenheit über die Natur, der als dieser einzige Gott auch die alleinige Zuflucht des an ihn glaubenden Volkes ist. Dieses aber ist heilig, weil Gott es auserwählt hat, sodass es als das Eine Volk des Eigentums mit dem Einen wahren Gott, dem Schöpfer und Herrn der Welt, in Kongruenz tritt, unter der Bedingung, dass es freiwillig zustimme zum Bunde Gottes. Damit scheint uns der Sinn der göttlichen Heiligkeit nur ungenügend getroffen, ihr tiefster Sinn eigentlich nur gestreift zu sein. Nicht als der Eine Schöpfer und Herr der Natur heisst Gott der Heilige, sondern als der Gesetzgeber und Regierer des Gottesreiches. Wenn Gott als Jhvh, d. h. als der Bundesgott Israels, heilig ist, so ist er es deswegen, weil er diesem Volk allein

in seiner religiösen und sittlichen Erhabenheit sich geoffenbaret hat und daher sagen kann: Seit heilig, denn ich bin heilig. Im Neuen Testament wird dieses Wort von Jesus wieder aufgenommen mit der Mahnung: Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. Hier haben wir die authentische Interpretation dessen, was unter Heiligkeit zu verstehen ist: es ist die Einzigkeit des in sich selbst durchaus Vollkommenen und eben darum Herrlichen und Seligen, der auch sein auserwähltes Volk zu dieser Herrlichkeit und Seligkeit erheben will, dadurch dass es sich durch den Gehorsam gegen das heilige Gesetz Gottes heiligt. Auch die Definition von H. Schultz, A. Tl. Theologie I 303 mündet in diese Erklärung aus. Hieraus ergibt sich, dass die Heiligkeit Gottes nicht etwa bloß ein Prädikat Gottes ist neben andern Prädikaten, durch welche bestimmte einzelne Beziehungen Gottes zu den Menschen ausgedrückt werden, sondern dass in diesem Prädikat das Wesen Gottes selbst im Verhältnis zur Menschheit als dem Gebiet seiner Gottesherrschaft ausgesprochen ist. Nur auf Grundlage der unverletzten Heiligkeit Gottes ist eine Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen möglich; dies bezeugt die Religion Israels in völliger Klarheit. Ich erinnere nur an den grossen Versöhnungstag, in welchem Opferzeremoniell der ganze israelitische Gottesdienst kulminirt. Wenn Ritschl den Gott Jesu Christi als die Liebe bezeichnet, so ist damit nichts ausgesprochen, das der Heiligkeit Gottes Eintrag tun könnte. Schon im Alten Testament erscheint der heilige Gott als die Güte, das Erbarmen, die Liebe. Diese Prädikate von Gott stehen neben der Gerechtigkeit, dem Zorneseifer, der Wahrhaftigkeit; sie sind gleichsam die Mittel, durch welche positiv und negativ die Gemeinschaft der Menschen mit Gott auf Grundlage seiner Heiligkeit

bewirkt wird. Wenn im Neuen Testament die Liebe Gottes mehr hervortritt, so ist es stets die heilige Liebe. Der heilige Endzweck Gottes ist auf unsere Heiligung und Verherrlichung gerichtet; eine andere Verherrlichung und Beseligung der Menschen als auf der Grundlage der göttlichen Heiligkeit ist demnach ganz undenkbar; sie würde dem offenbaren Wesen Gottes als der heiligen Liebe widersprechen.

Von hier aus fällt nun auch das rechte Licht auf die menschliche Sünde. Sie ist das Widerstreben der Menschen gegen den Weg, auf dem Gott die Menschen zu ihrer Vollendung führen will in Gemässheit seiner heiligen Liebe. In der Sünde sucht der Mensch seine Freiheit nicht mehr in der Abhängigkeit von Gott, sondern, weil er sein will wie Gott, seinen eigenen natürlich bestimmten Willen zum Gesetz machend, kommt er in die Abhängigkeit des Bösen und in die Feindschaft zu Gott. Dieser verkehrten Willensrichtung des Menschen tritt die heilige Liebe Gottes als Zorn Gottes entgegen. Er ist nichts anderes als die Energie der heiligen Liebe Gottes, die den göttlichen Heilsratschluss gegen diejenigen behauptet, welche ihn in sein Gegenteil verkehren, und die Gerechtigkeit Gottes hält die unverletzliche Heiligkeit jenes Liebeswillens Gottes zum Heil der Menschen aufrecht gegen alle, welche ihm widerstreben. Weil die Gerechtigkeit Gottes der Ausdruck der Stetigkeit seines heiligen Liebeswillens ist, so kann keine Rede davon sein, dass Gott die Sünder trotz ihrer Sünde zur Gemeinschaft mit sich zulässt. Denn auf diese Weise würde Gott die Beseligung der Menschen nicht mehr wirken auf Grundlage seiner Heiligkeit. Wenn aber Gott der Heilige, in sich selbst Vollkommene ist, so kann der Endzweck der Menschen nicht ausserhalb oder gar im Widerspruch zu dieser göttlichen Wesensbestimmtheit liegen.

Der göttliche Wille kann nichts wollen, was dem Wesen Gottes zuwider ist.

Wenn Ritschl die Rechtfertigung definirt als das Urteil des himmlischen Vaters, sein sündiges Kind trotz der Sünde zum Verkehr seiner Liebe zuzulassen, so ist dabei vorausgesetzt, dass diese Sünde dem Gläubigen vergeben sei. Allein die Frage erhebt sich wieder: In wiefern liegt es im Wesen Gottes begründet, dass er Sünde vergibt? Die Vergebung kann nicht bloß ein Übersehen der Sünde und ein Nichtanrechnen der Schuld sein; denn dies wäre nur der vorhin als dem Wesen Gottes widersprechend zurückgewiesene Gedanke in anderer Form. Gott würde dann die Sünde vergeben und den Menschen zur Gemeinschaft seiner Liebe zulassen, ohne dass dieser in geistiger Freiheit einging in den heiligen Liebeswillen Gottes, der keine Seligkeit kennt ausserhalb der Heiligkeit Gottes.

Nun lautet aber der göttliche Gnadenratschluss nicht: Also hat Gott die Welt geliebt, dass er die Sünde übersieht und vergibt, sondern, dass er seinen Sohn gegeben hat, damit ein jeder, der an ihn glaubt, das ewige Leben habe. Keiner, der ein Christ sein will, wird übersehen, dass die Vergebung der Sünden in irgend einer Weise an die Person und die Wirksamkeit Christi geknüpft ist. Auch Ritschl hebt nachdrücklich diese Bedeutung Christi hervor. Er anerkennt die Solidarität Jesu mit dem Menschengeschlecht, der als priesterlicher Vertreter der Menschen in seinem heiligen Berufsgehorsam bis in den Tod die Brüder Gott nahe brachte.

Allein gerade hier im Zentrum des christlichen Glaubens, bei der Deutung des Todes Jesu rächt es sich nach unserem Dafürhalten an Ritschl's Auffassung, dass er mit der heiligen Liebe Gottes nicht Ernst genug gemacht. Schon in den alttestamentlichen Opfern sieht

Ritschl nur das Entgegenkommen der göttlichen Liebe, nicht aber, dass in der Art derselben zugleich die Anerkennung der unverletzlichen Heiligkeit Gottes versinnbildlicht ist, auf deren Grundlage die Versöhnung mit Gott geschieht. So bleibt denn auch die Deutung des Todes Christi bei Ritschl nach unserem Urteil ungenügend; jedenfalls wird sie der biblischen Auffassung desselben nicht gerecht. Der Tod Jesu ist nach Ritschl der compendiarische Ausdruck seines ganzen wertvollen Lebens, d. h. die höchste Vollendung seines Berufs, die Bewährung seines Gehorsams, die Behauptung seiner Gottesgemeinschaft auch im bittersten Leiden und eben damit die Nahebringung der Gemeinde in diese Gemeinschaft mit Gott, die er selbst bis in den Tod behauptet, aus welcher uns auch der Tod nicht reisst. Eine andere Deutung des Todes Jesu als die hiemit genannte haben wir bei Ritschl nicht finden können. Nun sind dies gewiss alles schöne und wahre Gedanken, die sich an den Tod Jesu anknüpfen lassen; aber dass sie die richtige Auslegung solcher Worte seien, wie Jesus sie im Ausspruch vom Lösegeld seines Lebens und in den Abendmahlsworten gibt, dies müssen wir bestreiten. Auch Paulus kennt (Röm. 5, 10; 2. Kor. 5, 18—20; Ephes. 2, 16) nicht nur eine Versöhnung im Sinn des subjektiven Versöhntseins mit Gott, sondern im Sinn des objektiven Versöhntwerdens durch den Tod Christi. Vollends Stellen wie die, dass Christus für uns zur Sünde, zum Fluch geworden, um uns vom Fluch des Gesetzes loszukaufen und gerecht zu machen, kommen gar nicht zur Geltung. Man darf solche Stellen nicht als Sonderbarkeiten unberücksichtigt lassen, sie hängen aufs engste mit den andern Stellen zusammen und werfen auch auf jene ein Licht, welche man im Sinn obiger Auslegung durch Ritschl deuten könnte. Ich

glaube mich nicht zu irren, wenn ich das Ungenügende der Ritschl'schen Deutung des Todes Jesu als des objektiven, göttlich geordneten Versöhnungsoپfers für unsere Sünden zurückführe auf den Ritschl'schen Gottesbegriff, in dem die Beziehung auf die göttliche Liebe nicht genügend verbunden erscheint mit der göttlichen Heiligkeit. Es klingt doch beinahe wie ein schlechter Witz, wenn Ritschl den Satz, dass nur auf der Grundlage göttlicher Heiligkeit eine Beseligung der Menschen möglich sei, durch das Sprüchwort widerlegen will: dies heisse soviel als fiat justitia; pereat mundus! Vielmehr geschieht Gerechtigkeit von Seite Gottes im Tode Jesu (Röm. 1, 17 vgl. mit 3, 25 und 26) gerade zu dem Zwecke, dass die Welt nicht verloren gehe. Mag es auch schwer oder unmöglich sein, eine dem Verstand einleuchtende Deutung des Todes Jesu als des Sühnopfers für unsere Sünden zu geben, das ist gewiss, dass mein Misstrauen, ob ich begnadigt sei, nur hinweggenommen und mein unruhig Gewissen gestillt ist durch die Gewissheit, dass um des Todes Jesu Christi willen Gott mir meine Schuld erlassen und die Sünde vergeben habe, so dass ich in Christo zur Gemeinschaft mit Gott und zum Genuss seiner Liebe zugelassen bin. Ich deute mir das Geheimnis des Kreuzes Christi so, dass Gott die Sünde vergibt, wo der Mensch vollkommene Busse tut für seine Übertretung (vgl. Matth. 18, 21—35). Dies geschieht dann, wenn der Mensch seine Verschuldung in ihrer ganzen Grösse erkennt und bekennt, sich unter das Strafurteil Gottes willig stellt und die zeitlichen Folgen seiner Sünde geduldig trägt.

Um die Menschen zu solcher Busse zu führen, auf welche hin die heilige Liebe Gottes die Sünde vergibt, sandte Gott seinen Sohn, dass er den Ratschluss Gottes verkünde, durch Wort und Wandel der Welt die heilige Liebe

Gottes vor Augen stelle und selbst als das Haupt der Menschheit für sie vollkommene Busse tue. So ist denn Christus dadurch für uns zur Sünde geworden, dass er, das reine schuldlose Haupt der Menschheit, die Sünde und Gottverlassenheit der Menschheit schmerzlich empfand, schmerzlicher als irgend ein in der Sünde selbst schon verroheter, in seinem Gewissen abgestumpfter Mensch es vermochte. Als dies Haupt der Menschen, der, für uns zur Sünde geworden, unsere Schuld und Gottverlassenheit trug, tat er auch vollkommene Busse, indem er sich unter das Urteil Gottes beugte und dadurch, dass er mit Willigkeit in den Tod ging, den Fluch des Gesetzes trug. Durch solche vollkommene Busse aber hat er die Schuld der Menschen gesühnt; jetzt kann die heilige Liebe Gottes die Sünde vergeben, weil im Tod Christi das schlechthin Verwerfliche der Sünde und das Heilsame des göttlichen Heilsratschlusses anerkannt ist. Diese Vergebung gilt dem, der an Christus als seinen priesterlichen Vertreter glaubt und unter seinem Kreuz jetzt auch die eigene Sünde erkennt, bekennt, bereut, die zeitlichen Folgen derselben mit Willigkeit trägt und sich dann auch mit der Rechtfertigung tröstet, die Christus in seiner Auferstehung erfahren hat für alle, die an ihn glauben. Das spricht Paulus aus in dem kurzen Satz: Dahingegeben um unserer Sünden willen und auferweckt um unserer Rechtfertigung willen.

Dies Alles will nicht mehr sein als ein menschliches Stammeln zur Deutung des Geheimnisses des Todes Jesu. Aber es geschieht mit allseitiger Benutzung der biblischen Wegleitung und anerkennt, dass Gott heilige Liebe ist und dass eine Vergebung der Sünde nicht stattfindet ohne auf Grundlage unverkürzter Anerkennung der Heiligkeit Gottes und der Verdamulichkeit des Bösen von Seite des sündigen Menschengeschlechts.

Zum Schluss möchten wir noch Eines gegen Ritschl hervorheben: es ist seine Ablehnung alles dessen, was mystisch heisst in der Religion. Über diesen Punkt ist freilich mit Ritschl nicht leicht zu verhandeln. Seine Geschichte des Pietismus zeigt, wie unnachsichtlich er alles, was eine unmittelbare Wesensgemeinschaft mit Gott und Christus behauptet, als ungesunde und gefährliche Entartung der Religion verurteilt, und zwar tut er dies oft in einem Ton, der ein wenig an das Bild erinnert, das Ritschl zwar nicht von sich, aber von gewissen «Gläubigen» entwirft. (III. p. 494.)

Es ist freilich leicht, diejenigen, welche in der Religion auch ein mystisches Element für wesentlich halten, dadurch zu widerlegen, dass man ihnen irgend einen Schwarmgeist oder eine extravagante Nonne als Beleg vorhält und spricht: Siehe, das ist Mystik; verstehst du etwas anderes unter ihr, so verstehst du nichts von der Mystik! Solch ein Verfahren wird man sich verbiten dürfen. Wir beanspruchen das Recht, selbst zu sagen, was wir unter Mystik verstehen in dem Sinn, wie wir diesen Begriff auf die Religion anwenden. Nun verstehe ich unter dem mystischen Element der Religion keineswegs, wie Ritschl, ein Einswerdenwollen mit Gott in Überschreitung der kreatürlichen Schranken, was in praxi notwendig in naturalistischen Pantheismus ausmündet, welcher zwar dem Heidentum, aber nicht dem Christentum entspricht. Darunter verstehe ich auch keine Gemeinschaft mit Gott abgesehen von seiner Offenbarung in Christo, noch eine Gemeinschaft mit Christo abgesehen von der Erkenntnis, die ich durch das Wort Gottes von ihm habe, sondern ich verstehe darunter die durch die Erkenntnis Christi im Wort ermöglichte, in meinem Gefühl sich vollziehende Berührung meiner Person mit der nach seiner Verheissung mir allzeit

gegenwärtigen Person Christi, die durch keine spontane Reflexion veranlasst ist, noch in Willensregungen sich auswirkt, sondern einfach im Gefühl unmittelbar erfahren wird als Gemeinschaft zwischen meiner Person und der Person Christi. Wenn Ritschl darauf erwidert, damit werde keineswegs nach der Art der ächten Mystik eine unmittelbare Wesensgemeinschaft mit Gott oder Christus behauptet, sondern die geschilderte Beziehung sei durchaus vermittelt durch die Erinnerung, wobei nur das Bewusstsein der Erinnerung zurücktrete, so ist hierauf zu antworten, dass die Vermittlung unserer Gemeinschaft mit Gott durch Christus und die unserer Gemeinschaft mit Christus durchs Zeugnis von ihm in der hl. Schrift die persönliche Beziehung zu Christus und Gott nicht ausschliesst. Ritschl selbst sagt, dass man eine Wirkung nur dann richtig denkt, wenn man die Ursache in die Wirkung einschliesst. Nichts anderes wollen diejenigen, die sich so nachdrücklich für ein persönliches Verhältniss im Glauben an Christum aussprechen und den Glauben in seiner höchsten Vollendung als eine Lebensgemeinschaft mit Christus betrachten. Dabei wollen wir nicht unterlassen an etwas zu erinnern, was Ritschl hier ganz ausser Acht lässt, dass jene Erinnerung an Christus bewirkt ist nicht durch verständige Reflexion, sondern durch den hl. Geist (Joh. 14, 26), dass er Christi Bild in uns verklärt. Weil aber dieser Geist der Geist des Vaters und des Sohnes ist, so ist unsere Gemeinschaft mit dem hl. Geist das Medium der persönlichen Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne. Diese persönliche Gemeinschaft des hl. Geistes wird dadurch nicht beeinträchtigt, dass sein Wirken an das Wort und Sakrament gebunden ist, wie denn überhaupt Wort und Sakrament nicht Hindernisse, sondern die Mittel zur Erfahrung persönlicher Gemeinschaft mit dem

Vater und dem Sohn durch den hl. Geist sind. In jeder kräftigen Erhebung der Andacht beim Gebet oder beim hl. Abendmahl erfährt mein religiös erregtes Selbstgefühl die unmittelbare Gegenwart des Herrn, die Einheit des göttlichen und menschlichen Geistesaktes in der Religion*) In dem Masse wird mein Christentum vollkommen mündig, als es vom Boden der christlichen Gemeinschaft aus und durch das Mittel der Schrift mich dazu führt, dass ich ein mit Christo in Gott verborgenes Leben habe. Wo diese unmittelbare persönliche Lebensgemeinschaft mit Christo und durch ihn mit Gott fehlt, da wird es bald auch an der Kraft ethischer Willensbetätigung aus dem Motiv der Liebe fehlen. Denn Liebe ist eben Genuss in der Gemeinschaft mit der Person, die ich liebe; sie ist ein unmittelbares Verhältnis von Person zu Person. Und dies, was wir als die besten Höhepunkte unseres religiösen Lebens erfahren, lassen wir uns keineswegs als pietistische Entartung des Christentums brandmarken. Wir stehen damit jedenfalls auch nicht im Widerspruch mit der Rechtfertigung aus dem Glauben, welche zu individueller Heilsgewissheit und zu persönlicher Lebensgemeinschaft mit Christus anleitet.

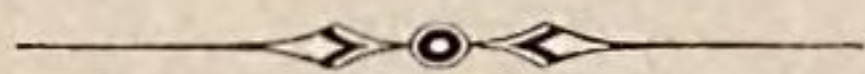
Wir stimmen keineswegs denen bei, die Ritschl des Katholisirens bezichtigen, weil er nachweist, dass der Einzelne mit seinem Glauben an dem Glauben der Gemeinde hängt und nur durch die christliche Gemeinschaft, der das Wort Gottes und die Predigt des Evangeliums anvertraut ist, zu Christus geführt wird. Wir haben stets unserer subjektivistisch gerichteten Zeit gegenüber das Recht der Gemeinschaft betont, auf welche der Einzelne mit seinem Glauben angewiesen ist. Ich

*) Vgl. B. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie, II., p. 332, Anmerkung.

kann es nur begrüßen, wenn es Ritschl's Einfluss gelingt, diesen Schaden des Subjektivismus zu heilen, an dem besonders unsere schweizerischen Kirchen nachgerade drohen, zu Grunde zu gehen (vgl. meinen Vortrag Über das Prinzip des Protestantismus in den Verhandlungen der schweiz. Predigergesellschaft 1881).

Aber auf dem Boden dieser christlichen Gemeinschaft soll das persönliche Christentum erwachsen, das jedem das innerste Heiligtum seiner Seele ist und in dem er seiner unmittelbaren persönlichen Beziehung zu Christus und Gott bewusst wird. Allerdings lehrt die Geschichte, dass die Ausgestaltung des Christentums nach dieser Seite des Gefühls der Gefahr schwarmgeistiger Entartung ausgesetzt ist. Aber diese Gefahr ist doch nur da vorhanden, wo sich das religiöse Gefühl in einseitiger, die Erkenntnis- und Willensfunktionen überwuchernder Weise geltend macht, und sie ist nicht grösser als die andere, dass der Erkenntnis- oder Willenstrieb sich in einseitiger Weise vordrängen. Den Extravaganzen des religiösen Gefühls wird durch die Macht der Reflexion und durch die Antriebe des Willens gewehrt. Speziell auf dem Boden des Christentums wird die menschliche Freiheit so stark betont, dass ein Untergehen der menschlichen Person in der göttlichen unmöglich ist. Hinwieder sind auch das Wort und der christliche Gemeinschaftsgeist Korrektive gegen die Ausschreitungen des religiösen Gefühls; denn jede religiöse Gefühlsregung, die nicht in Übereinstimmung mit der Offenbarung Gottes in Christo verläuft, muss als eine dem Christentum fremde verurteilt werden. Es fehlt also dieser mystischen Gefühlsseite im Christentum keineswegs an der nötigen Kontrolle. Sie aber wegdekretieren oder als ungesunden Pietismus verdächtigen ist selbst ein Zeichen, dass in solchem Religionsbegriff ein Mangel ist.

Damit sind wir mit unserer Kritik zu Ende. Wir haben selbstverständlich in derselben diejenigen Seiten hervorgehoben, wo wir mit Ritschl's Anschauungen nicht einig gehen, wo dieser nach unserer Ansicht von einer gesunden und vollständigen Würdigung der Religion im allgemeinen und des Christentums insbesondere abgewichen ist. Wir hätten gar viel anderes nennen können, wo wir mit Ritschl völlig einig gehen und wo seine Anschauungen einen entschiedenen Fortschritt in der Theologie bezeichnen. Ich nenne hier besonders seine Ausführungen über die Persönlichkeit Gottes, die hervorragende Stellung, die er dem Begriff des Reiches Gottes anweist und dann die ethischen Exkurse, die in der oft so schwerfälligen Darstellung Ritschl's grünen Auen gleichen. Ja auch das, was mir an seinem System fehlerhaft erscheint, dürften grösstenteils nur Übertreibungen richtiger Grundsätze sein, wie sich solche leicht einstellen, wo die Aufmerksamkeit auf die scharfe Durchführung gewisser eigentümlicher Gesichtspunkte gerichtet ist, welche bisher in der Theologie nicht genügend zur Geltung kamen. Wir stimmen vollständig mit dem Urteil von Herrn Antistes Dr. Finsler überein, dass die Ritschl'sche Theologie grosse Vorzüge, aber auch gewisse Schattenseiten hat; sind seine Gedanken erst ihrer Einseitigkeit entkleidet, so werden sie Gemeingut von bleibendem Wert in der Theologie werden.



In meinem Verlag wurde eben vollendet eine zweite Subscriptions-
Ausgabe von

Dr. Oswald Heer,
Die Urwelt der Schweiz.

Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage,
womit neuerdings dem Lit. Publikum und namentlich der jüngern Gene-
ration Gelegenheit geboten werden soll, bieten, sich auf eine bequeme Weise
in den Besitz dieses classischen Werkes zu setzen. Gegenüber der ersten Auf-
lage sind in der zweiten zahlreiche neuere Entdeckungen sorgfältig berücksich-
tigt, der Text ist vermehrt, ein neues landschaftliches Bild in Tondruck
„Oeningen zur Miocenzeit“ (nach R. Holzhalb) beigelegt worden, eine
zwölfte Tafel, enthaltend seither entdeckte, sehr wichtige fossile Pflanzen
nebst zahlreichen Holzschnitten im Texte hinzugekommen.

Die „Die Urwelt der Schweiz“ ist in zehn Lieferungen von ungefähr
fünf Druckbogen in groß Octav-Format, reich illustriert durch acht land-
schaftliche Perioden-Bilder in Tondruck, mit zwölf fein gravirten Tafeln
fossiler Thiere und Pflanzen, einer geologischen Karte in Farbendruck und
zahlreichen Holzschnitten im Texte, erschienen.

Der Preis einer Lieferung beträgt nur Fr. 2. — oder M. 1. 60. Der
Schlußlieferung ist ein Sachregister, und eine Notiz für den Buchbinder,
wohin die Bilder und Tafeln gehören, beigegeben; ebenso stehen auch ge-
schmackvolle Einbanddecken, sowie vollständig eingebundene Exemplare zu
Dienst.

sodann befindet sich in Vorbereitung

Lebensbild von Oswald Heer

unter Mitwirkung einiger Freunde des Vollendeten

herausgegeben von

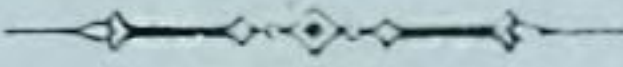
J. Justus Heer,
Pfarrer in Erlenbach, Zürich.

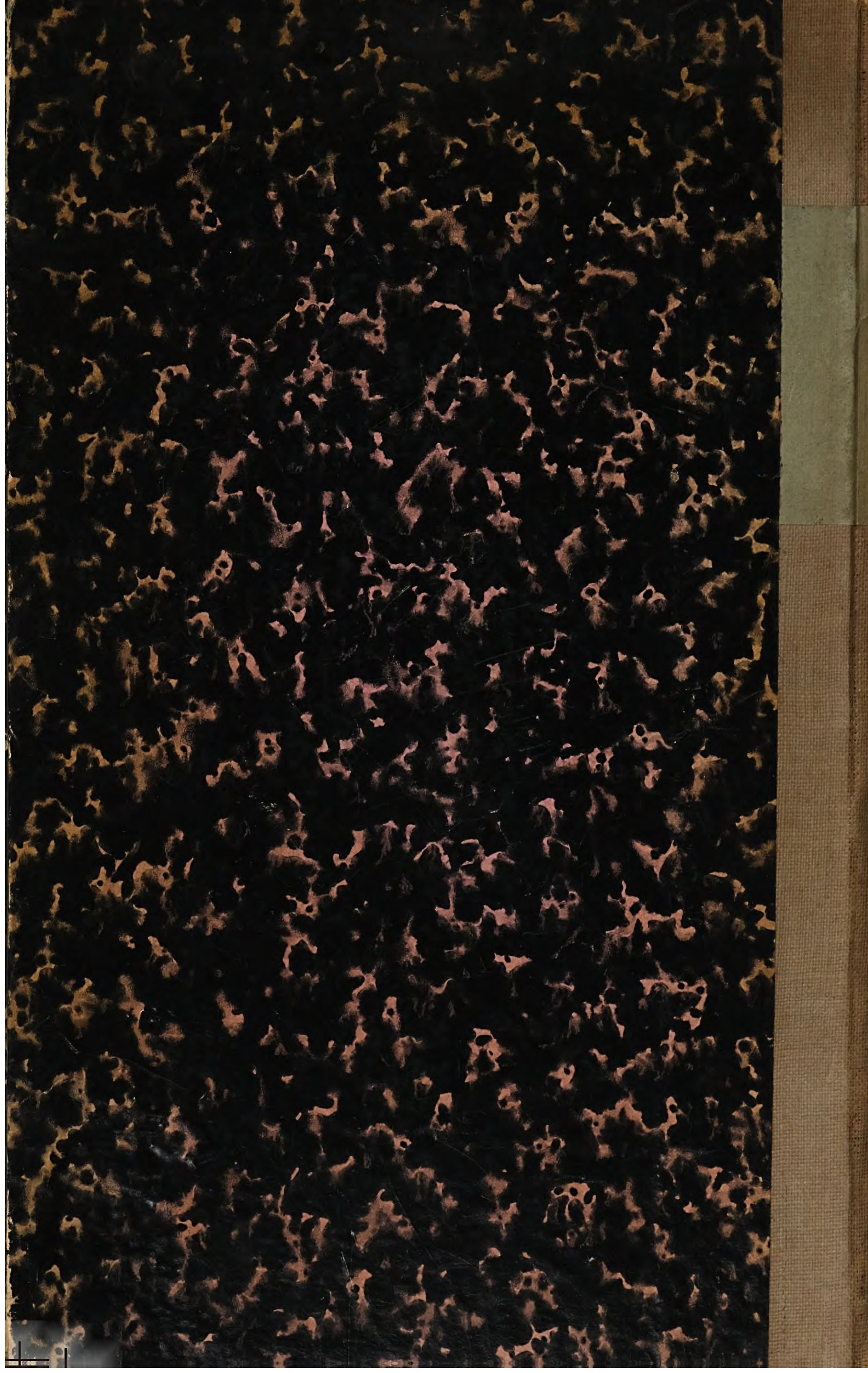
Mit einem wohl gelungenen Portrait des Verstorbenen.

Hochachtungsvoll

die Buchhandlung

Friedrich Schulthess in Zürich.





Heer, Justus J.

Der Religionsbegriff Albrecht Ritschl's

Zürich 1884

Dogm. 477 r

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11601243-5